الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جـــامعـــة منتـــوري قسنطينــــة

كليـــــة العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية

قســم الفلسفـــــة

رقـــم التسجيل :......................

الـــرقــم التسلسلي : ....

عنـــوان البحث

اللغـــة والمعنـــى
بين ابن حزم و ابن تيميـــة

أطروحة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعـــداد الطالبة:
فتيحـــة مــراح

إشــراف الدكتور:
مجدي محمد إبراهيم شفيق

أعضـــاء لجنـــة المناقشـــة

تاريخ المناقشة:....................

أ.د/ إسمـــاعيــل زروخـــي أستاذ التعليـــم العالي جـــامعـــة منتوري قسنطينة رئيسا

د/ مجدي محمد إبراهيم شفيق أستـــاذ مـــحاضـــر جامعة الإمام محمد بن سعود مشرفا ومقررا

د/ لخضـــر مـــذبــــوح أستـــاذ مـــحاضـــر جـــامعـــة منتوري قسنطينة عضوا مناقشا

د/ خميســـي ســـاعـــد أستـــاذ مـــحاضـــر جـــامعـــة منتوري قسنطينة عضوا مناقشا

السنة الجامعية:2008/2007

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

إنه لمن الواجبات التي يجب القيام بها نحو الغير
تقدير من كان له أو لهم الفضل عليك

فمن منطلق هذا الواجب أتقدم بالشكر الخالص

أولا لأستاذي الدكتور" مجدي محمد إبراهيم
شفيق" الذي أشرف على إنجاز هذا العمل

أشكره على صبره عليّ وعلى إلحاحه دوما
على تقديم كل المساعدات والتوجيهات العلمية
والمنهجية والتربوية

كما أوجه شكري إلى أساتذة قسم الفلسفة
وأخص بالذكر الدكتور " إسماعيل زروخي"

فتيحة مراح

المقدمة

مقـــدمـــة:

إن البحث في اللغة قديم قدم الفكر البشـــري والاهتمـــام بها وبـــالمعنى كـــان لسبب رئيسي يتمثل في كونها أداة اتصال وتفاهم وهـــو مـــا يظهـــر في حـــرص ابـــن حزم وابن تيمية من خـــلال كتابـــاتهم علـــى أن تكـــون اللغـــة محـــددة ومضـــبوطة، فجاء إذا هذا البحث بعنوان "اللغة والمعنى عنـــد ابـــن حـــزم وابـــن تيميـــة"، خاصـــة وأن الأمة الإسلامية عامة والجزائـــر خاصـــة تعـــاني مـــن هـــذا الأمـــر، فـــالكلام في الدلالة القرآنية اصـــبح مباحـــا للجميـــع ودون ضـــابط، ولـــن تنتـــهي المعانـــاة إلا بوضع الأمور في نصابها، فمعركة ابـــن حـــزم وابـــن تيميـــة لازالـــت مســـتمرة إلى اليـــوم مـــع المتفـــيقهين والمتشـــدقين مـــن أنصـــاف العلمـــاء، وهـــذا لا يتعـــارض والموضوعية في شيء خاصة وأن الفلسفة كانـــت دومـــا مرتبطـــة بمشـــاكل الإنســـان ولم تكن تسبح في السماء يومـــا، حـــتى أفلاطـــون وغـــيره مـــن الفلاســـفة الـــذين وسموا بذلك كـــانوا في حقيقـــة أمـــرهم مـــرتبطين بـــالواقع بـــاحثين عـــن حلـــول لمشاكله من منطلقات فلســـفية تـــبرز فيهـــا معانـــاة الفيلســـوف ومأســـاته الصـــادقة كرجل يبحث عن الحقيقة ويعايش ذلك في كل دقائق حياته.

إذا كانت اللغة أداة تفاهم، فكيف حـــافظ ابـــن حـــزم وابـــن تيميـــة علـــى المعنى من خلال ما تعـــرض لـــه القـــرآن مـــن محـــاولات تحريفيـــة؟ ولمعالجـــة هـــذه الإشكالية العامة نخوض في البحث في إشـــكاليات جزئيـــة منـــها: البحـــث في نشـــأة اللغة؟ وفي العلاقة بين الـــدال والمـــدلول؟ وخلـــق القـــرآن الكـــريم؟ والدلالـــة بـــين التطور والجمود؟ والعلاقة بين الظاهر والبـــاطن في فهـــم الـــنص الـــديني؟ إلى جانـــب الحقيقة والمجاز وعلاقتها بتطور اللغة؟.

من هذه الإشكالية يتـــبين لنـــا مـــدى جـــدة الموضـــوع وأهميتـــه حيـــث لم يتعرض له أي باحـــث بالدراســـة العلميـــة في حـــدود علمنـــا،ومن ثم اعتمـــدنا في دراسة هذه الإشكالية على أهم مصـــادر ابـــن حـــزم وابـــن تيميـــة المتعلقـــة بهـــذا الموضوع ومنها: "الإحكام في أصـــول الأحكـــام" لابـــن حـــزم، و"الفتـــاوى" لابـــن تيمية.

ولمعالجة هذه الإشكالية اعتمدنا على المنهج التركيبي في بناء المواقف الخاصة بكل قضية وتحليلها وفق المنهج التحليلي في إطار المنهج المقارن بين ابن حزم وابن تيمية مع نقد المواقف الأخرى لإبراز أصالة الفيلسوفين.

ولدراسة هذه الإشكالية كانت خطة البحث كالتالي:

المقدمة وتناولنا فيها التعريف بالموضوع مع طرح الإشكالية العامة والإشكاليات الجزئية وتبيين جدة الموضوع وأهميته وعرض المنهج المتبع في دراسة هذه المشكلة إلى جانب تحديد خطوات البحث وذكر الصعوبات التي اعترضتنا أثناء إنجازنا لهذا البحث وفي الأخير ختمنا بحثنا هذا بخاتمة عرضنا فيها أهم نتائج البحث.

تناولنا في المدخل التعريف باللغة والمعنى بهدف ضبط إشكالية الموضوع وتبيينها وإبراز أهميتها على المستوى الفلسفي.

أما الفصل الأول فتناولنا فيه بالدراسة نشأة اللغة لتحديد موقف ابن حزم وابن تيمية من النظرية الطبيعية في اللغة والاجتماعية والاصطلاحية لإبراز أهمية النظرية التوقيفية في اللغة، إلى جانب تحديد موقف الفيلسوفين من اللغة الأم وتحديد موقفها من اللغة والضرورة لبيان علاقة العلم الإلهي بالإنساني مع إبراز موقفهما من مشكلة خلق القرآن باعتبارها مشكلة اللفظ والمعنى.

ومنه كان الانتقال إلى الفصل الثاني الذي تناولنا فيه بالدراسة مشكلة الدلالة من حيث التطور والجمود لبيان علاقة المعنى الشرعي بالظاهر عند ابن حزم وابن تيمية، ثم دراسة تطور المعنى من خلال الحقيقة والمجاز عند كليهما وهذا لبيان الفرق بين العقلة الوثوقية الصارمة أمام لغة القرآن الكريم عند ابن حزم والعقلية الاحتمالية في فهم معنى النص الديني مع الحفاظ على ظاهر المعنى الشرعي عند ابن تيمية.

ولإنجاز هذا البحث اعترضتنا بعض الصعوبات أهمها موسوعية البحث وصعوبته وجدته ومع ذلك حاولنا قدر الإمكان تحديد رؤية البحث والالتزام بها أثناء كتابته.

وفي الأخير ختمنا بحثنا هذا بخاتمة عرضنا فيها أهم نتائج البحث.

المــدخــل

يتناول البحث اللغة والمعنى عند ابن حزم وابن تيمية، وهي قضية قديمة قدم الفلسفة بل قدم اللغة ذاتها، مادام الإنسان حيوان متكلم، ذلك أن الفلسفة كانت ومازالت تشتغل -كنشاط فكري- على إنتاج المفاهيم "فلا وجود لفلسفة دون مفاهيم والنشاط الفلسفي نشاط مفاهيمي بالدرجة الأولى، وبواسطة المفاهيم ينتظم الخطاب الفلسفي لكن الصياغة المفهومية سواء تمت بواسطة مصطلحات قديمة أو بتوليد مفاهيم جديدة لا تتم إلا من خلال الاشتغال في اللغة وبواسطتها وباستعمال أشكال تعبيرية تتضمنها اللغة الطبيعية، فلا وجود للغة فلسفية خالصة ولا لفكر سابق على اللغة وإنما هناك استخدام فلسفي للغة يتمثل في بناء المفاهيم، انطلاقا من ألفاظ اللغة الطبيعية "[1] ومن هنا فالنشاط الفلسفي هو نشاط لغوي ينصب على المعنى ووفقه تتحدد فلسفة المعنى لكل فيلسوف حيث "تدرس فلسفة اللغة موضوع المعنى، بل لعله أهم موضوعاتها، وترجع أهمية موضوع المعنى وضرورة البحث فيه إلى أن لدى الفيلسوف والمنطقي رهطا من الأسئلة لا يستطيع تناولها دون أن تكون لديه فكرة واضحة عن المعنى، ومن أمثلة هذه الأسئلة[...] ما العلاقة بين اللفظ والمعنى؟[...] هل لكل كلمة معنى واحد محدد أم لها عدة معان[...] ما المقصود بالمعنى، وعم نسأل حين نسأل عن المعنى؟ "[2].

ومعنى "كل شيء: محنته وحاله الـتي يصـير إليهـا أمـره. وروى الأزهـري عـن أحمد بن يحي قال: المعنى والتفسير والتأويل واحد. وعنيـت بـالقول كـذا: أردت. ومعـنى كل كلام ومعنّيته: مقصده "[3] فالمعنى هـو المقصـود، ومنـه " المعنـوي: هـو الـذي لا يكون للسان فيه حظ، وإنما هو معنى يعرف بالقلـب "[4] ومـن هنـا نسـتنتج أن علاقـة اللغة والمعنى بالفلسفة وهي علاقة الفلسفة بموضوع بحثهـا الأساسـي الـذي هـو اللغـة لإنتاج المفاهيم يتمحور حول نقطتين:

1- اللغة باعتبارها كيانا يضم اللفظ والمعنى فهي هنا ألفاظ والمعاني قسيم لها.

2- اللغة باعتبارها ألفاظا ومعان والمعنى هنا قسيم لهم جميعـا، وهنـا تكـون اللغـة أداة الفلسفة للبحث عن الحقيقة واتخاذ موقف منها.

---

[1] عائشة أنوس: أساليب التخييل في الفلسفة، ***www.Fikrwanakd.aljabriabed.net***
[2] محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية بيروت، ط1، 1985، ص 95.
[3] ابن منظور: لسان العرب، ج15، دار صادر، بيروت، ط3، 1994، ص 106.
[4] الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان، 1995، ص 220.

فإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية اللغة الدالة على اللفظ والمعنى، هنا المعنى هو "الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها اللفظ، ويطلق على ما يقصد بالشيء، أو ما يدل عليه القول، أو الرمز، أو الإشارة، ومنه دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي أو المجازي... "[1] ومن هنا فالمعنى هو القصد ولذلك يقال عنى قصد "المعنى هو الصورة المقصودة قصدا"[2] ومنه مقاصد الفلاسفة ومقاصد الشريعة وغيرها وهو ما يعنونه ويهتمون بإظهاره وإخراجه "عنوت الشيء: أبديته. وعنوت به وعنوته: أخرجته وأظهرته "[3].

ومن هنا اتفق البعض على أن اللغة أداة اتصال ولذلك كان لكل لفظ معنى واحد ظاهر بينما رأى البعض أن اللغة عالم مفتوح على المعاني ولكل قارئ لغته ومعانيه كما لكل كاتب وهذا ما اصطلح عليه البعض بـ "لعبة المعنى"، والمعنى هنا يرتبط بالعناء الذي هو والتعب "العناء الذي هو التعب،[...] ويجوز أن يكون من الحبس عن التصرف"[4] وكأن القارئ يريد بمشقة أن يحبس المعنى في معنى معين بصعوبة بالغة وهو ما يسمى بالانتقال من المعنى الراجح إلى المرجوح فيكون الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى المتعدد رغم الاختلاف الذي قد يصل حد التناقض كما هو عند دريدا مثلا.

أما في الحالة الثانية، فإن الفيلسوف يتخذ من اللغة أداة أو كوجه للتدليل على مواقف فلسفية، فتكون اللغة هنا المحور الذي تدور عليه نظرية المعرفة ونظرية الوجود...الخ، وتكون مشكلة المعنى هي مشكلة البحث عن الحقيقة من خلال اللغة، كما هو الأمر بالنسبة للمعتزلة مثلا حيث كانت اللغة وسيلة البرهنة فمن اصطلاحية اللغة كان حق الإنسان في التأويل وهو حق يحمله مسألة الوجود ككل تعضده نظرية المعرفة ونظرية القيم والأخلاق...الخ. فالبحث عن الحقيقة هنا استند على اللغة في علاقتها بالمعنى. وفي كل الأحوال فعلاقة اللغة بالمعنى هي علاقة فلسفية حين تنظر بالمنظار الأول فتبحث في المعنى الظاهر أو الباطن أو حين تنظر بالمنظار الثاني فتتخذ

---

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983، ص 318.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ج15، ص 103.

(3) نفسه، ص 107.

(4) نفسه، ص 107.

من اللغة أداة البحث عن الحقيقة أو المعنى باعتباره فكرة كفكـــرة الحـــق والعدالـــة والخـــير والسعادة[1]. وفي كل الأحوال فالفلسفة من خلال بحثها في اللغـــة والمعـــنى تجـــدد نشـــاطها المفاهيمي وتثري العطاء الإنساني من خلال موقف كـــل فيلســـوف مـــن الزاويـــة الأولى أو الثانية.

---

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص 399.

الفصل الأول:

حقيقـــة اللغـــة

1. نشأة اللغــة
2. اللغـــة الأم
3. اللغــة والضرورة
4. خلق القرآن بين الوحي والإلهام

1. نشـأة اللغــة:

ترتبط هذه المعضلة الفلسفية (نشأة اللغة)، في نظرنا، بعدة معضلات فلسفية أخــرى، حيث أن اللغة لا تعني هنا اللغة الملفوظة المنطوقة فحسب بل وغير المنطوقة أيضا أي أنها كل ما يعبّر عنه وبه، فتكون اللغة من هنا الألفاظ وما تدل عليه من كائنات كما تكون هذه الأخــيرة دلالات على معاني كثيرة أو رموز وعلامات لأشياء كثيرة. وقد اهتمت الفلسفة بالبحث عــن نشأة أو أصل اللغة، وهي في الحقيقة تبحث عن نشأة العالم والمخلوقات والطبيعة والعلم وقــد يتعدى هذا إلى البحث في وجود الله تعالى وصفاته من كلام وعلم وقدرة وأيضــا في حريــة الإنسان وإرادته...الخ. من هنا اتصل القول بالتوقيف أو بنشأة اللغة الإلهية بأول إنسان خلقــه الله تعالى وهو آدم عليه السلام الذي علّمه الله اللغة وعلّمها بدوره لذريته وهكذا، وهو ما نجده في الأديان السماوية الثلاث فجميعها يجزم بهذه الحقيقة الدينية وبما أن ابن حزم وابــن تيميــة مسلمين فإن الإسلام بدوره قد أثبت هذا في الآية القرآنية التي نزلت على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلّم، يقول تعالى: " وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا "[البقرة آية: (31)]، من هذه الآية الكريمة نطرح السؤال التالي: هل علّم الله آدم الأسماء النطقية فحسب أي مبنى اللغة دون معناها؟ ومــا فائدة ذلك؟ إذ هذا يتنافى ومقاصد التعليم فيكون قد علّمه المبنى والمعنى أيضا ومن هنا تــرتبط اللغة بالعلم.

لقد ربط الإسلام من خلال القرآن الكريم بين تعليم الأسماء وتعليم التفكير الذي هــو أساس الحياة، إذ الحياة عمل ولا عمل بدون تفكير ومن هنا اقترن العمل بنتائجه فتارة يكــون مآله الفوز وتارة أخرى يكون الفشل. لكن كيف ربط الإسلام بين العلم الإلهي واللغة؟

جاء في القرآن الكريم قوله تبارك وتعالى: " وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَــى المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَــا إِنَّكَ أَنْتَ العَلِيمُ الحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْــجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الكَافِرِينَ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْــتَ وَزَوْجُــكَ الجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ "[البقرة آية: (31-36)].

من خلا ل هذه الآيات القرآنية نستنتج كيف أن الله علّم آدم الأسماء وبعد تعليمه الأسماء خرج من الجنة وهذا يدل على أنه لم يكن مفكرا قبل تعليم الأسماء بل بعد ذلك حيث استخدم عقله وأخطأ رغم أن الله حذره من الأكل من الشجرة، والذي يهمنا هنا هو تقرير العلاقة الوطيدة التي بدأت منذ بدأ الخليقة بين الإنسان والحياة عن طريق اللغة، فاللغة هي الوسيلة التي تربط الإنسان بالطبيعة وبالله وبكل شيء حتى بنفسه أيضا إذ لا اتصال بينه وبين غيره إلا بالاتصال أولا بنفسه وهذا هو التفكير. لذلك بعد تعليمه اللغة نشأت مشكلة المعرفة ومن هنا فإن مشكلة المعرفة " فرضت نفسها منذ أن خلق الإنسان، فقد عصى آدم ربّه، واتبع آدم الشيطان، و لم يكن لآدم علم فيما اتبع الشيطان فيه، و لم يكن للشيطان حجة قدّمها إلى آدم، إنما كانت هذه المعصية من آدم متعلقة بالمعرفة "[1] وأيضا باللغة لأن المهم هنا هو بيان علاقة اللغة بالعلم الإلهي فإن الله هو من علم آدم الأسماء .

ولذلك بدأنا " نعي وجودنا يوم تكلمنا، شرعنا نجاوز الظلام، ونتخطى العماء، ونخترق أسوار العزلة... ولا نكون مغالين إذا قلنا: إننا يومئذ – لا قبلئذ – أعطينا شهادة ميلادنا، ووثيقة إنسانيتنا.! "ومن هنا صدق الدين في لغته " الحكيمة الباهرة حين يقول العهد القديم: " في البدء كان الكلمة "...[2] وإذ يقول القرآن الكريم: " وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا " [البقرة آية: (31)].

فلا يعقل والحالة هذه أن يتجاوز المرء حدوده ويتصور نفسه إلها في بعض الأحيان من هنا اهتم ابن حزم وابن تيمية بمشكلة الألوهية إذ أن المرء كلما كان تصوّره للأمور تصوّرا سليما كلما كان سلوكه سليما وكان تعامله واقعيا لذلك اعتبر ابن حزم وابن تيمية الله مصدر كل شيء فهو خالق العالم بما فيه وخالق الإنسان بما فيه ولذلك وجب عليه تأليهه، والتأليه هنا يتمثل في عبادته التي تقتضي طاعته في كل ما أمر واجتناب كل ما نهى عنه ولا سبيل لمعرفة ذلك إلا من خلال كلامه الذي هو وحيه المترل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والذي كانت أول آية أنزلت منه "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ " [العلق آية: (1)] فأمره أن يقرأ باسم الله، فتضمن هذا الأمر بذكر الله، وما نزل من الحق، وقال: "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ،عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ "[العلق

---

[1] مجدي محمد إبراهيم شفيق: مشكلة المعرفة عند ابن تيمية والمدرسة الأصولية، رسالة دكتوراه دولة نوقشت في جامعة عين شمس، القاهرة، 1993.

[2] خالد محمد خالد: في البدء كان الكلمة، مكتبة الأنجلوالمصرية، 1961، ص 12-13.

آية:1-5]"[1] وتستوقف المرء هذه الآية قليلا: لماذا كانت هذه الآية أول ما نزل من القرآن الكريم؟ لماذا لم يأمرنا الله بالشهادة أولا وهي أول ركن من أركان الإسلام؟ لماذا لم يأمرنا بالصلاة وهي عماد الدين؟ لماذا لم يأمرنا بكل ذلك وأمرنا بالقراءة؟.

الجواب في نظرنا يتمثل في أن القراءة هنا لا تتناول مجرد قراءة اللغة المكتوبة بحروف أبجدية بل تتناول وتتجاوز ذلك إلى قراءة الكائنات. ومن هنا يكون الاستقراء وتكون المعرفة والعلم ثم لا سبيل إلى القيام بالأوامر واجتناب النواهي إلا بمعرفة سابقة بذلك إذ ليس مهما أن يصلي الإنسان بل المهم تعلم الصلاة والوقوف على حقيقتها وهذا هو السبب في اعتقادنا الذي جعل أول آية هي " اقرأ..." فلا صلاة بدون علم بها، ولا زكاة بدون علم بها، وهذا ليتحد الظاهر مع الباطن فيعبد المرء ربه وخالقه حق العبادة.

ومن هنا وجبت العودة إلى الله دائما فذلك " من مظاهر الألوهية والربوبية الافتقار إليه سبحانه ومن الألوهية عبادته وتوحيده والتوكل والإنابة إليه، وهذا لأن المرء يضل في العالم بسبب قصوره عن بلوغ الحق فإذا توكل على مصدر الحق وفعل ما يجعل وسائله سليمة وصل بمشيئة الله تعالى إلى العلم "[2].

ومن هنا كان " الإله هو الذي يؤلّه فيعبد محبة وإنابة وإجلالا وإكراما، والرب هو الذي يربّي عبده فيعطيه خلقه ثم يهديه إلى جميع أحواله من العبادة وغيرها "[3] من هنا نستنتج أن الله ليس مجرد مالك للعالم لا دخل له فيه كما يتصور البعض بل هو صاحب العلم ومانح العلم والمنعم به على من يعرف السبيل إلى ذلك. وكيف لا يكون صاحب العلم وهو خالق كل شيء وخالق الشيء أعلم به من غيره، فإذا سمّى شيئا باسم كان ذلك هو الحقيقة لأنه خالقه وبارئه ومن هنا تعرض ابن حزم للإجابة عن سؤال البعض هل يعلم الله الأشياء قبل كونها أم لا؟ " قلنا لم يزل الله تعالى يعلم أن ما يخلقه أبدا إلى ما لانهاية فإنه سيخلقه... لأنه تعالى إنما يعلم الأشياء على ما هي عليه لا على خلاف ما هي عليه لأن من علمها على خلاف ما هي عليه فلم يعلمها بل جهلها وليس هذا علما بل هو ظن كاذب وجهل..."[1].

---

[1] ابن تيمية: مجموع فتاوى، ج1، جمع وترتيب المرحوم عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ص20

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 22.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 22.

[1] ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1983، ص 45.

ومن هنا قال ابن تيمية: " الشيء اسم لما يوجد في الأعيان، ولما يتصور في الأذهان فما قدّره الله وعلم أنه سيكون هو شيء في التقدير والعلم والكتاب، وإن لم يكن شيئا في الخارج، ومنه قوله تعالى: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ " [يس آية: (82)] ولفظ الشيء في الآية يتناول هذا وهذا "[2] وهذا يبين أن الله خالق العالم بكلمة "كن" وهي تعكس مطلق القدرة الإلهية التي لا يعترضها عارض وتفيد أيضا إثبات تصور ابن تيمية وابن حزم للألوهية فإن الله " خالق كل شيء وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وفي استعاذة النبي صلى الله عليه وسلم: " أعوذ بكلمات الله التامة التي لا يجاوزها برّ ولا فاجر من شر ما ذر أو برأ أو أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده " فكلماته التامة هي التي كوّن بها الأشياء كما قال: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ " [يس آية: (82)] لا يجاوزها برّ ولا فاجر ولا يخرج أحد عن القدر المقدور ولا يتجاوز ما خطّ له في اللوح المسطور وهذا المعنى قد دلّ عليه القرآن في غير موضع "[3] بالإضافة إلى كلمات الله التامة التي خلق بها الكائنات هناك " الكلمات الدينية المتضمنة لأمره ونهيه الشرعيّين فمثل الكتب الإلهية: التوراة والإنجيل والزبور والقرآن، وقال تعالى: "َجعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"[التوبة آية: (40)]وقال صلى الله عليه وسلم: (واستحللتم فروجهن بكلمة الله) وأما قوله: "َتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلا" [الأنعام آية: (115)]إنه يعم النوعين "[1].

وهذا ما أكد عليه ابن حزم حيث أن: "... قول الله عز وجل: ("َتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ" [الأنعام آية: (115)])، وقال عز وجل: (وعلّم آدم الأسماء كلها). وقال تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون). فصح أن كل ما في العالم مما قد رتبه الله عز وجل الترتيب الذي لا يتبدل وصح أن الله عز وجل أوقع كل اسم على مسمّاه... فإذ ذلك كذلك فقد وجب أن كل ما في العالم مما قد رتبه الله على ما هو عليه من فصوله الذاتية وأنواعه وأجناسه فلا يتبدل شيء منه قطعا إلا حيث قام البرهان على تبدله "[2].

---

[2] ابن تيمية: كتاب القدر، ج8، من الفتاوى، ص 9.

[3] المصدر نفسه، ج8، ص 46.

[1] ابن تيمية: كتاب القدر، ج8، من الفتاوى، ص 60-61.

[2] ابن حزم:الفصل، ج6، ص 45.

من هنا تتبين لنا الخلفية المعرفية التي يقوم عليها القول بتوفيقية اللغة بين كل من ابن حزم وابن تيمية، فالله هو خالق كل شيء وبما أنه خالق كل شيء فهو أعلم من كل شيء بكل شيء وهو معلم الإنسان ما لم يكن يعلم، إذ فالكلام الإلهي حسب هؤلاء قوة فعالة لا متناهية تدل على علم بكل شيء وخلق لكل شيء لما له من علاقة بتوفيقية اللغة عندهما، حيث أن تعليم آدم ليس تعليما هكذا بل هو حقيقي وما علّمه لآدم قد علّم مثله لرسل كثر وما منحه لكل أولئك منحه لمحمد صلى الله عليه وسلم فكان خاتم الأنبياء وجامع ما منحه الله لهم جميعا والتوقيف هنا هو الوقوف على ما قاله الله ورسوله لأن العلم الإلهي هو الحقيقة.

وقد جاء في القرآن الكريم أن الله عز وجل علّم عيسى عليه السلام ما كان قبله من العلم (ويعلّمه الكتاب "وَيُعَلِّمُهُ الكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنجِيل" [آل عمران آية: (48)] وما علّمه عيسى عليه السلام علّمه محمد صلى الله عليه وسلم. هذا يظهر مما حواه هذا الكتاب من قصص الأنبياء وما مر بهم، وفيه من الأخبار والدلائل على صدق النبوة وإثبات وجود الله وهو السبب الذي لأجله أنزل هذا الكتاب فلا يعقل أن يبعث الله رسولا بمثل ما بعث به من قبله إلا لأن السابق قد أصابه التحريف والتشويه[1] فلم يعد صالحا لأداء مهمة الإصلاح والهداية.

ولذلك فإن لغة القرآن الكريم هي الحقيقة التي أوقف الله عليها محمد صلى الله عليه وسلم ليعلمنا مما علّمه الله وبالتالي لا يسمح بتجاوزها، ولذلك حاول ابن حزم وابن تيمية بيان هذه الحقيقة وإدراجها في إطار تعليم الكلام الإلهي.

من هنا يطرح السؤال التالي: إذا كان الله معلم الإنسان أي واهبه ومانحه العلم وهو خالقه وخالق الوسائل التي يستعملها للوصول للحقيقة فما دورنا نحن؟ تقريبا لا دور للمرء في هذه الحياة غير العمل بما أمره به ربه وطاعته وذكره واتباع سبيل رسوله صلى الله عليه وسلم ليظفر بسعادة الدنيا والآخرة.

إذا العلم والحقيقة هما في القرآن الكريم الذي هو جامع العلم كله ونقصد بذلك العلم الذي أوحى به الله وليس لخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم بل ولغيره أيضا ممن سبقوه، لكن التحريف الذي أصاب كتبهم جعله يبعث برسول خاتم ويتولى الله عز وجل حفظ دينه، وحفظ الدين ليس حفظا للألفاظ فحسب ولا للمعاني فحسب بل حفظ الدين يكون حفظا له

---

[1] ***ROGER Arnaldez :Gramaire et théologie chez IBN HAZEM, Librairie philosophique Jean Vrin, Paris, 1956, P 44.***

لفظا ومعنى فلا يتغير ولا يتبدل لأن حافظه هو الله عز وجل لذلك فإن نشأة اللغة توقيفية عند كل من ابن حزم وابن تيمية فكلاهما يقول بذلك فالله هو خالق الإنسان وخالق كل ما فيه من لغة.

الحقيقة أن الأخذ بالنص عند ابن حزم أو ابن تيمية لا يعني الوقوف عند الترجمة الحرفية فحسب فهناك لوازم النص وهنا يعطي كلا منهما دورا للعقل في الفهم وفي استجلاء الحقائق طالما أن ذلك لم يتعارض مع القرآن والسنة ولا مع ضرورة حس أو عقل.

إن ما يجب أن نميزه في البداية هو أن هناك غموضا في تعريف الاصطلاح حيث أن هناك من يظن أن القول بالتوقيف يعني إلغاء قدرة الإنسان على وضع الألفاظ وأن القول بالاصطلاح أو الطبيعة أو المجتمع أو غيرهما يلغي القدرة الإلهية على وضع ذلك والحقيقة أن القول بالاصطلاح يستلزم استعدادا مسبقا للكلام وتعليما له وهذا التعليم لا يتغير من إنسان لآخر وبما أن التوقيف هو استعداد مسبق للكلام وتعليم ووسائل فيصح أن يسمى هذا توقيفا أيضا وهو ما قال به ابن تيمية ولّمح إليه ابن حزم أي أن هذا الاستعداد من خلق الله ومن يقول بالمجتمع كسبب وحيد لنشأة اللغة لا ينفي ضمنيا هذا الاستعداد وكذا بالنسبة للقائلين بالطبيعة فكيف للطبيعة أن تؤثر إذ لا يوجد في البدء هذه القابلية للكلام وهذا التعليم المسبق. لذلك فإن ابن حزم حين تكلم في هذه المسألة لم يتعرض لنقد القائلين بأن أصل اللغة يعود إلى قدرة الإنسان فهذا مفروغ منه عند الجميع وإنما تعرض مباشرة للقائلين بالاصطلاح والقائلين بالطبيعة وبما أن أهل الاصطلاح لا ينفون استعداد الإنسان للكلام بل يقولون بأن المصطلحات هي فقط التي من وضعه كما هو عند المعتزلة مثلا حيث يفترض هؤلاء اجتماع بعض الحكماء و" ذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحدا (منها) سمة ولفظا، إذا ذكر عرف به ما مسمّاه... فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آ دم، فأومئوا إليه، وقالوا: إنسان إنسانَ فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سمة عينه أو يده أشاروا إلى ذلك، فقالوا: يد، عين، رأس، قدم أو نحو ذلك، فمتى سمعت اللفظة من هذا عرف معنيّها، وهلم جرّا فيما سوى هذا من الأسماء، والأفعال، والحروف "[1].

من هذا النص نستنتج:

---

[1] ابن جني: الخصائص، المكتبة العلمية، (د.ط)، (د.ت) ص 44.

1- اشتراط اجتماع حكيمين فصاعدا.

2- احتياجهم إلى الإبانة.

3- عن الأشياء المعلومات.

فالحكمة تستدعي تعليما سابقا ولا تعليم بدون لغة فينتفي بذلك طلب الإبانة ولا الحاجة إلى الإبانة إذ ذلك أيضا يستلزم لغة سابقة ثم كيف لا تكون هناك لغة والأشياء معلومات؟

والحقيقة أن تسمية هذه النظرية بالنظرية الاصطلاحية فيه نوع من الغموض إذ الاصطلاح هو " العرف الخاص، وهو اتفاق طائفة مخصوصة على وضع شيء "[1] أو هو " لفظ اتفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعاني العلمية "[2] ومن هنا ارتبط المصطلح بمجال العلم واتفاق مجموعة حكماء أو علماء يقتضي ويستلزم وجود لغة سابقة يتفاهمون بها لوضع لفظ معين لمعنى ما أو شيء ما. ومن هنا فإن القائلين بأن هذه النظرية " اصطلاحية " يفترضون مسبقا أو يعتقدون بوجود لغة مسبقة على وضع المصطلحات وهو ما لم يذكره واحد من أصحاب هذه النظرية وأقصد بهم المعتزلة خاصة إذ أنهم مباشرة ذهبوا إلى القول باجتماع نفر من الناس لوضع لغة وهذا ما تنبه له ابن حزم حيث أنه تفطن لعلاقة المصطلح بالعلم ولا يمكن وضع المصطلحات دون علم سابق ولا لغة سابقة ولا حياة علمية واجتماعية سابقة إذ كل هذا يتوقف وجوده على وجود اللغة أولا فصح بذلك وضرورة وجود معلم سابق أوّل له من العلم ما لا يحتاج إلى حياة اجتماعية سابقة ولا تربية سابقة وهذا ما عبّر عليه النص التالي: " وأما الضروري بالبرهان: فهو أن الكلام لو كان اصطلاحا لما جاز أن يصطلح عليه إلا قوم قد كملت أذهانهم، وتدربت عقولهم، وتمت علومهم، ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم وعرفوا حدودها واتفاقها، واختلافها وطبائعها وبالضرورة نعلم أن بين أول وجود الإنسان وبين بلوغه هذه الصفة سنين كثيرة جدا يقتضي في ذلك تربية وحياطة وكفالة من غيره إذ المرء لا يقوم بنفسه إلا بعد سنين من ولادته. ولا سبيل إلى تعايش الوالدين والمتكفلين والحضان إلا بكلام يتفاهمون به مراداتهم فيما لابد لهم منه، فيما يقوم معايشهم من حرث أو ماشية أو غراس، ومن معاناة ما يطرد به الحرّ والبرد والسباع، ويعاني به الأمراض، ولابد لكل هذا من أسماء يتعارفون بها ما يعانونه من ذلك. وكل إنسان فقد كان في حالة الصغر التي ذكرنا من

---

(1) محمد طبّي: وضع المصطلحات، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية،ط1، الجزائر، 1992، ص 38.

(2) أحمد مطلوب: حركة التعريب في العراق، معهد البحث والعلوم، بغداد، ص 56.

امتناع الفهم والاحتياج إلى كافل، والاصطلاح يقتضي وقتا لم يكن موجودا قبله، لأنــه مــن عمل المصطلحين، وكل عمل لابد من أن يكون له أو فكيف كانت حال المصــطلحين علــى وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليها، فهذا من الممتنع المحال ضرورة "[1].

هذا النص وإن كان صاحبه يدلل من ورائه على استحالة عدم توقيفية اللغة إلا أنه يحمل بعدا حضاريا للغة من حيث أن الحضارة تعبّر عن رقي في الجانب العلمي والمعرفي بصفة عامــة يصحبه اجتهاد لغوي يتمثل في وضع المصطلحات، ومن هنا يضــع ابــن حــزم الخطــوات الضرورية، ليحدث ذلك نضعها بالتدريج:

أ- كمال الأذهان.

ب- تدرّب العقول.

ج-تمام العلوم نتيجة لما سبق.

د- والوقوف على الأشياء كلها الموجودة في العالم، والتعرف علىحدودها، واتفاقها واختلافها وطبائعها.

وكل هذا يستلزم لغة سابقة وبما أن ابن جني ومن يسير في فلكه لم يشر إلى وجود لغــة سابقة بل ذهب مباشرة إلى القول بالتواضع فإن هذا يؤكد ضرورة وجود لغة سابقة ومعلّم أول كما ذهب إليه ابن حزم ويؤكد أيضا الأساس الهش الذي تقف عليه هذه النظرية والتي هي في حقيقة الأمر غير جديرة بأن تسمى النظرية الاصطلاحية لأنها لم تشر إلى وجود لغة سابقة وعلم سابق ثم هي لم تنف استعداد الإنسان للكلام ولوضع الألفاظ وهذا موجود ومؤكد وهذا هــو الجانب السليم فيها والذي يؤخذ عليها خصوصا هو أنها اعتمدت على افتراض عقلي بــدون دليل تاريخي فمن أين لهؤلاء أن هناك جماعة اتفقوا على وضع لغة ولذلك فإن ابن تيمية وهــو الذي ينادي بالعلم المحقق يرفض الكلام في العلم بدون دليل ولذلك نجده أفضل مــن وثــق في تاريخ الفكر الفلسفي - وإلى يومنا هذا – ولذلك ينسب هذا القول إلى المعتزلة وفي الأصــل " وهذا إنما صح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية. فيدعي أن قوما من العقــلاء اجتمعــوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا، وهذا بكذا. ويجعل هذا عاما في جميع اللغات ". وهــذا

---

[1] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الحديث، ط1، القاهرة، 1984، ص45.

كما نعلم هو موقف المعتزلة ولذلك: " لا نعرف أحدا من المسلمين قاله قبل أبي هاشم بن الجبائي..."[1].

ولدقة ابن تيمية فإن هذا القول يعود للمعتزلة بالنسبة للمسلمين إذ أنه يعلم وهو المطلع وبدقة على الفكر اليوناني أن هناك من سبق المعتزلة إلى هذا القول مثل ديمقريطس ويرد على هؤلاء، وبما أنه يرد بالاعتماد على الأدلة وبما أن هؤلاء لا دليل عندهم فإن دليلهم إذا يفتقر إلى دليل ومن هنا فإن هؤلاء يتكلمون بكلام لا دليل عليه وهذا مرفوض إذا: " أنه لا يمكن أحدا أن ينقل عن العرب بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميعهم هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع "[2] وهذه حقيقة علمية لم تثبت بالدليل إلى اليوم أن قوما اجتمعوا واتفقوا فيما بينهم على وضع لغة يتفاهمون بها فضلا عن وضع المصطلحات إذ أن أي وضع سابق على الاستعمال يستلزم استعمالا سابقا ولذلك فإن " المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني "[3].

فالاستعمال يدل على حياة اللغة وأنها تؤدي وظيفتها في إطار اجتماعي وهذا ما هو معروف وتشهد عليه تلك المعاجم والثروة الشعرية الموجودة عند العرب وإن كان هذا لا ينصرف عليهم وحدهم فاللغة استعمال بالنسبة لجميع اللغات.

من هنا كان ابن حزم وابن تيمية أكثر واقعية من المعتزلة حيث انطلقا من الواقع والعقل ولم يبنيا نقدهما على أساس الظن والخيال بل على أساس العقل والعلم فإذا كان ابن حزم قد فصل في نقده فإن ابن تيمية بدأ من الدليل وكلام بدون دليل غير مقبول وهذا مهم فابن حزم أحال النظرية على العقل والثاني بحث في الدليل فلم يجده وما لا دليل عليه لا يقبله العقل عادة فإذا جاء صحافي بخبر مفاده أن امرأة ولدت حيوانا فإن أول شيء يتبادر إلى الذهن هو كيف عرف ذلك؟ وهذا سؤال في الدليل وقد يتبادر إلى ذهن الآخر سؤال آخر المرأة إنسان والإنسان لا يلد إلا إنسانا ومن هنا فهذا الخبر غير معقول، ومتى لا يكون معقولا يكون بلا دليل إذ كل ما يتجاوز العقل يستند إلى دليل ليصبح معقولا فغير معقول أن لا تحرق النار إنسانا لكن ذلك أصبح معقولا وممكنا عند رؤيته.

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج7، الإيمان، ص 90.

[2] المصدر نفسه، ج7، ص 91.

[3] المصدر نفسه، ج7، ص 91.

إذا من بحث في الدليل العقلي لتدعيم الدليل العقلي وفق كما وفق من بحث في الدليل وطلب التوثيق لما فيه من الالتزام والمسؤولية وهذا قد وفق أيضا لأن نظرية المعتزلة لم تصمد لا أمام هذا ولا أمام ذاك.

وما قال به ابن حزم حق حيث أنه " إذا كان لابد للإنسان من معلومات سابقة لكي يفكر ويصدر أحكاما صحيحة... فمن أين يستمد معلوماته هذه "[1] خاصة وأن الإنسان يتعلم أن يأخذ معلوماته من ذويه ومن مدرسته... فتكون لديه المخزون الذي يستعمله عندما يريد فهم أمر من الأمور أو حل مسألة من المسائل، فنحن دائما أبدا في عملية تعلم دائم من الحياة نأخذ منها ونجرب على الواقع ونستنتج ونحكم ونصحح أحكامنا ونزيد معلوماتنا، وبقدر ما نستوعب منها فإن طاقتنا العقلية تقوى وتكبر، وما متابعتنا للدراسة في المدارس حتى نحصل على أعلى الشهادات إلا في سبيل الحصول على مخزون أكبر من المعرفة يساعدنا على تفسير الواقع وفهمه.

فإذا كان إنسان العصر لا يستطيع الإدراك العقلي إلا بعد حصوله على المعلومات السابقة، فمن أين جاء الإنسان الأول بهذه المعلومات كي يدرك واقعه ويطوّره، أو قل كيف انتقل من مرحلة اللا إدراك العقلي إلى مرحلة الإدراك العقلي؟[2].

لابد من معلّم أول هو الله عز وجل ومعلّم أول هو آدم عليه السلام وهكذا يتظافر الدليل العقلي مع النقلي في إثبات هذه الحقيقة عند كلا الفيلسوفين.

إن التوقيف عند ابن تيمية مهمة لا تتوقف على الله تعالى وحده بل وحتى على البشر، ولكن توقيف هذا غير توقيف ذاك لأن حقيقة العلم الإلهي تختلف عن العلم البشري ولذلك فإن تعليم الله لآدم عليه السلام وتعليمه لمحمد صلى الله عليه وسلم غير تعليم الإنسان لطلبته وتعليم الوالد لأولاده وهلّم جرّا وهذا لأن الله (ليس كمثله شيء) ومن ثم فإن قول ابن تيمية بالتوقيف لا يعني إلغاء قدرة الإنسان وهذا لأن الله لا يوقف غير البعض فقط وليس الجميع فهذا في مقدور الله تبارك وتعالى ولكنه غير حاصل ودليل هذا السعي الدائم للحقيقة من طرف الإنسان ومن هنا فإن القول بأن الله علّم آدم الأسماء كلها لا يستلزم القول بأنه علّمها جميع بني آدم أيضا وبنفس الطريقة إذ المعروف الآن أن المولود يتعلم اللغة من محيطه ويحمل في ذاته استعدادا طبيعيا للكلام ولذلك " فإنه إذا ظهر منه التمييز، سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ، ويشير

---

[1] عبد المجيد بيومي: المرجع السابق، ص 23.

[2] المرجع نفسه، ص ص 23-24.

إلى المعنى، فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، أي أراد المتكلم به ذلك المعنى، ثم هذا قد يسمع لفظا بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم، بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء "[1].

فهذا يدل على أن الاصطلاح لا يأتي من فراغ بل من تعليم سابق، هذا الأخير الذي لا يتحقق إلا بوجود ذلك الاستعداد للكلام وللفهم وللحفظ، ومن هنا تكون اللغة توقيفا بهذا المعنى وهذا ما يجعل الإنسان غير الحيوان فالله سبحانه وتعالى علّمه هذا وهذا له دوره البارز في وضع العلوم وحفظها ولذلك فإن القرآن الكريم كان محفوظا في الصدور والألسنة قبل أن يكتب وهذا يدل على أن الكلام سبق الكتابة ويدل أيضا على أن الكلام يتساوق مع الفكر فلا أسبقية لأحدهما على الآخر. هذا الاستعداد يجعل الإنسان يسأل أحيانا عما لا يفهم فيوضح له فيكون هذا من قبيل التوقيف " وإن كان أحيانا قد يسأل عن مسمى بعض الأشياء فيوقف عليها، كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها فيوقف على معاني ألفاظها "[2] إذا هناك توقيف بمعنى التوضيح والشرح وخلق أعضاء النطق وإلهامه الكلام بها، لكن معنى الكلام قد يعرفه بالسؤال أو بالحواس أو بالترجمة ومن هنا فإن ابن تيمية لا يعتبر لغة البشر جميعا توقيفا بمعنى توقيف الله لآدم بل هي توقيف بمعنى: خلق الاستعداد والنطق والفهم بوسائل خلقها الله سبحانه وتعالى ولذلك ونتيجة له فإن الناس يتكلمون بكلام محدث فيأتون بأسماء جديدة لما لم يوقفهم عليها بشر وهذا يدل على قدرة الإنسان التي وهبها الله إياه للكلام ولإثراء اللغة وتطويرها، وهذا ما يعبّر عليه النص التالي: " نعم قد يضع الناس الاسم لما يحدث مما لم يكن قبلهم يعرفه فيسميه، كما يولد لأحدهم ولد فيسميه اسما إما منقولا وإما مرتجلا، وقد يكون المسمى واحدا لم يصطلح مع غيره، وقد يستوون فيما يسمونه، وكذلك قد يحدث للرجل آلة من صناعة، أو يصنف كتابا، أو يبني مدينة ونحو ذلك، فيسمي ذلك باسم لأنه ليس من الأجناس المعروفة حتى يكون له اسم في اللغة عادة، وقد قال تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَّمَ القُرْآنَ خَلَقَ الإِنسَانَ عَلَّمَهُ البَيَانَ " [الرحمن آية: (1-4)]خلق الإنسان علّمه البيان) و(وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ "[فصلت آية: (21)] [1]
فابن تيمية كما ينفي القطيعة بالتوقيف وحده ينفي أيضا قطيعة من يجعل اللغة اصطلاحية رغم

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى،ج7، الإيمان، ص 92.
[2] المصدر نفسه، ج7، ص92
[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج7، الإيمان، ص 92.

عدم قوله بلغة سابقة وهي ذلك الاستعداد الذي أوقف الله عليه جميع بني آدم. ويمكننا أن نستنتج من هذا النص ما يلي:

1- الاستواء في التسمية دون اتفاق أو تواطؤ سابق، وهذا يحدث دون اجتماع وهذا ينفي الاصطلاح فقدرة الإنسان على الاصطلاح التي أوقفه الله عليها تغنيه في بعض الأحيان عن الاستعانة بغيره.

2- تسمية الأشياء بأسماء مرتجلة يبين ذلك الاستعداد أيضا وهو الذي تتجلى فيه قدرة الخالق عز وجل فلقد خلق لنا الأدوات ووفقنا إلى العلم بواسطتها وخلق لنا وسائل التعبير عنها وهذا هو الإبداع.

3- هذا أيضا يبين أن الإنسان ليس دائما بحاجة إلى من يوقفه على معاني المسميات فهو قادر بنفسه على وضع كتاب جديد أو آلة جديدة مما لم يكن معروفا قبل فيضع له اسما جديدا دون توقيف سابق من أحد.

هذا الموقف يجمع بين التوقيف والاصطلاح والإلهام إذا صح التعبير أي أن التوقيف يجمع داخله كل هذه المعاني وهو المعنى الذي يخدم القضية عند ابن تيمية. فالتوقيف الذي خص به آدم يختلف عنه عند غيره من البشر، فالله عز وجل علّم آدم الأسماء كلها وهذا ليقيم الحجة على الملائكة أما توقيفنا نحن فهو بمعنى الإلهام بكيفية النطق وكيفية الفهم وكيفية التعبير الصحيح وليس معنى هذا أن آدم لم يعلمه هذا بل علمنا كما علّمه " وهم علّموا كما علم وإن اختلفت اللغات "[1] وقد تفطن ابن حزم أيضا إلى هذه القدرة " إلا أننا لا ننكر اصطلاح الناس على إحداث لغات شتى بعد أن كانت لغة واحدة "[2] وهذا يدل كما دل من قبل بالنسبة لابن تيمية تقريبا على نفس الدلالة وإن كان ابن تيمية أكثر تفصيلا من ابن حزم وهذا يدل على أن ابن حزم أكثر ظاهرية من ابن تيمية، فابن حزم تمسك بما ظهر له من الحق أما ابن تيمية فقد بحث في باطن ذلك الحق الظاهر ليصبح ظاهرا بدوره فيزداد الحق حقا والدليل دلالة.

إن القرآن الكريم الذي أنزله الله عز وجل هو كلامه حقيقة فمعانيه وألفاظه لله رب العالمين فإذا لم نفهم شيئا أوقفنا على معانيه من علم بها أكثر منا وأقصد بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو أكثرنا فهما له ولمقاصده وإن كانت الألفاظ من اللغة العربية التي يتكلمها

---

(1) ابن تيمية: الفتاوى، ج7،الإيمان، ص 60.

(2) ابن حزم: الإحكام، ج1، ص 33.

البشر أيضا لكن " الكلام هو كلام من قاله مبتدئا "[3] فلذلك فإن فهمه يعود بنا ضرورة إلى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الذي أوقفه الله تعالى على معانيه. فاللغة هنا توقيف إلهي أما إذا ذهب أحدنا مثلا إلى فرنسا أو الصين ووجد نفسه لا يفهم لغتهم فإذا ترجم له أحدهم ذلك كانت توقيفا بشريا أو تعليما بشريا فإذا التوقيف توقيفان: إلهي وبشري، هذه نتيجة مبدئية لأن التوقيف الإلهي هو توقيف يقيني حقيقي ومحيط (وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ) [البقرة آية: (255)] أما التوقيف البشري فهو نسبي احتمالي في معظم الأحيان. ومن هنا فإن التوقيف البشري هو في ذاته ليكون تعليما حقيقيا يجب أن يعتمد على التوقيف الإلهي ولذلك كان الكلام الإلهي ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

1- الوحي الذي يشمل البشر والأنبياء.

2- الوحي الذي هو كلام مباشر والذي خص به موسى عليه السلام.

3- الوحي الذي يكون برسول وهذا مثل القرآن الكريم

إذا فالتوقيف الإلهي الذي يشمل البشري هو الوحي الذي يشترك فيه البشر والأنبياء، وقد يسمى إلهاما.

أما الاصطلاح فإن القول به يجب أولا أن يسبقه وضع متقدم للغة أولى ثم يكون بعدها الاصطلاح وهذا ما نلاحظه في العلوم والصناعات... فإن الإنسان أو العالم إذا كان يعمل مع مجموعة من الأطباء مثلا أو الصيادلة وتوصلت هذه المجموعة إلى دواء جديد فإنهم يطلقون عليه اسما جديدا لم يكن معروفا من قبل وقد يكون معروفا لكن المعنى جديد كأن يسمى باسم الشركة أو اسم المخترع نفسه لكن معناه يتغير مع بقاء المعنى الأصلي، فيدل بذلك على معنيين فيكون من قبيل المشترك اللفظي والقول بالاصطلاح في هذه الحالة يستلزم لغة سابقة أو كلاما سابقا أو لغة أولى نتفاهم بها لوضع الجديد فإذا كان جديدا من ناحية المبنى، فالمبنى متكوّن من حروف موجودة سابقا في لغة سابقة يتكلمها المصطلح ذاته وإن كان من ناحية المعنى فهذا يدل على توقيف إلهي هو الوحي الذي ذكرناه آنفا وإن كان هذا لا ينفي قدرة صاحبه على ذلك وهذا يدل على أن التوقيف بجميع معانيه ضروري في الكلام عن كل أنواع نشأة اللغة. وابن حزم من هنا مثل ابن تيمية لا ينفي قدرة الإنسان على الوضع وهو ما يفسر ظهور لغات جديدة.

---

[3] ابن تيمية: الفتاوى، ج12،القرآن كلام الله حقيقة، ص109.

إن المهم هنا هو بيان خطأ من قال بالاصطلاح دون لغة سابقة وكأن القول بها يفيد القول بالتوقيف وكأن القول بالتوقيف ينفي القول بقدرة الإنسان وهكذا شمل معنى التوقيف عند ابن حزم وابن تيمية هذا المعنى الذي يمكن أن ندرجه في إطار الحديث عن العلم الإلهي وقدرته المطلقة وعلم الإنسان وقدرته المحدودة فلا ينفي الأول الثاني بل يؤكده.

وإذا كانت المعتزلة قد أنكرت ذلك فإن القائلين بدور المجتمع لوحده أو الطبيعة لوحدها قد حصروا التوقيف في معنى محدود، فهل التوقيف بالمعنى السابق يلغي دور المجتمع والطبيعة أو غيرهما وهل القول بعامل المجتمع والطبيعة يتعارض مع القول بالتوقيف؟

ونفس ما قيل عن أهل الاصطلاح أيضا يقال بالنسبة للقائلين بالمجتمع وأن اللغة ظاهرة اجتماعية فلا لغة بدون مجتمع ولا مجتمع بدون لغة، فاللغة هي أداة اتصال وتواصل مع الذات ومع الآخر غير أن الآخر أكثر ضرورة في تبادل المعارف والمصالح وهذا ما أكده ابن حزم، فإن الإنسان الأول لا سبيل له إلى الأمن ولا للدفاع عن نفسه إلا بالاجتماع بغيره ومن هنا فإن القول بأن المجتمع هو أصل اللغة كلام مجمل بحاجة إلى تحليل كيف اتفق اثنان من البشر على وضع لغة أو ليس بلغة سابقة؟! وتلك اللغة السابقة كيف السبيل إليها؟ هنا نرد بمثل ما رد به ابن حزم وابن تيمية على دعاة الاصطلاح ومن هنا فإن النظرية التوقيفية خاصة كما هي عند ابن تيمية التي تعني الاستعداد المسبق للكلام وهذا كأعضاء وكمعرفة فالله هو خالق المعرفة وهو خالق أدوات المعرفة وهذا هو التوقيف الذي يصمد أمام النقد.

وإذا عدنا إلى تفسيرات المفسرين فإننا نجد أن هؤلاء أيضا لم يفرقوا بين القول بلغة سابقة والقدرة على الوضع وكلاهما يفيد التوقيف خاصة وبشكل واضح عند ابن تيمية نذكر على سبيل المثال الطبري والقرطبي خاصة وأن القول بالاصطلاح يتضمن القول بأن العلم يتطور وهذه هي المعرفة. إن الطبري يفصل بين التوقيف والاصطلاح حيث يقول: " اختلف أهل التأويل في الأسماء التي علّمها آدم ثم عرضها على الملائكة فقال... وأولى هذه الأقوال بالصواب وأشبهها بما دل على صحته ظاهر التلاوة قول من قال في قوله: (وعلّم آدم الأسماء كلها) إنها أسماء ذريته وأسماء الملائكة دون أسماء سائر أجناس الخلق وذلك أن الله جل ثناؤه قال: (ثم عرضهم على الملائكة) يعني بذلك أعيان المسمين بالأسماء التي علّمها آدم ولا تكاد العرب تكنى بالهاء والميم إلا عن أسماء بني آدم والملائكة وأما إذا كانت عن أسماء البهائم وسائر الخلق سوى من وصفناها فإنها تكنّى عنها بالهاء والألف أو بالهاء والنون فقالت: عرضهن أو عرضها وكذلك تفعل إذا كنت عن أصناف من الخلق كالبهائم والطير وسائر أصناف الأمم وفيها أسماء

بني آدم والملائكة فإنها تكنى عنها بما وصفنا من الهاء والنون أو الهاء والألف وربما كنَّت عنها إذا كان كذلك بالهاء والميم كما قال جل ثناؤه: (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [النور آية: (45)]. فكنى عنها بالهاء والميم وهي أصناف مختلفة فيها الآدمي وغيره وذلك وإن كان جائزا فإن الغالب المستفيض في كلام العرب ما وصفنا من إخراجهم كناية أسماء أجناس الأمم إذا اختلطت بالهاء والألف أو الهاء والنون فلذلك قلت: أولى بتأويل الآية أن تكون الأسماء التي علّمها آدم أسماء أعيان بني آدم وأسماء الملائكة وإن كان ما قال ابن عباس جائزا "[1].

يرى الطبري بأن القضية محصورة في " عرضهم " فالهاء والميم تدل على الإشارة إلى أسماء بني آدم والملائكة بينما الهاء والنون تدل على النبات والجماد رغم أنه يورد الآية القرآنية التي فيها (هـ ن) تدل على الأجناس فقط، وذلك لأن هذا أيضا لا يعتبر خطأ بل هو أيضا من كلام العرب ولذلك نجد ابن عباس يورده متأثرا على رأي الطبري.

ومن هنا فالله علّم آدم عليه السلام أسماء الأعيان والملائكة فقط دون سائر أسماء الأشياء، من هنا نسأل: إذا كان القائلون بأن اللغة توقيفية انطلاقا من الآية الكريمة، فإن اللغة تبعا لما جاء عن ابن عباس التي علّمها آدم هي أسماء الأعيان: ابن آدم والملائكة وأن بقية الأسماء يكون مصدرها إنساني، وبالتالي نقول أن الطبري موفق في مسألة نشأة اللغة وحججه قائمة خاصة على الجانب اللغوي وعلى العلاقة بين عرضهم ومولد اللغة.

وهكذا توصلنا من خلال هاته العلاقة إلى أنه موقفا ضمنيا بين التوقيف والاصطلاح، أما النقد الذي يمكن أن نوجهه إليه هو: إذا كان آدم عليه السلام لم يتعلم إلا أسماء الأعيان والملائكة فمن علمه بقية الأسماء خاصة وأن الآية تحدثت عن الأسماء كلها؟ إذا فمن علمه أسماء الملائكة وغيرهم علّمه أسماء البقية بعلم ظاهر وباطن يدل على قدرة الباري وهدايته خلقه بدءا من أبيهم آدم عليه السلام.

وأبرز من تكلّم في هذا، العالم اللغوي ابن جني: وليس معنى هذا أنه يقول به بل عرضه كما عرض لمختلف الآراء السابقة: " وذهب بعضهم إلى أنّ أصل اللغات كلها إنما هو من

---

[1] الطبري: تفسير الطبري، ج2، ص 251.

الأصوات المسموعات، كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، شحيح الحمار، ونعيق الغراب،... ثم ولدت اللغات عن ذلك"[2].

لو كانت الطبيعة خالقة للغة فمن جعل الطبيعة هكذا نقول هذا قياسا بما جاء عن ابن حزم في الضلال حيث أنّ هناك من يرى أنّ الضلال هو من فعل النفس لكن من خلقه أليس الله " وأما قول معمر والجاحظ أن كل هذا فعل الطبيعة فهذا جهل بالطبيعة ومعنى لفظ الطبيعة إنما هو قوة الشيء تجري بها كيفياته على ما هي عليه وبالضرورة نعلم أن تلك القوة عرض لا يعقل وكل ما كان مما لا اختيار له من جسم أو عرض كالحجارة وسائر الجمادات فمن نسب إلى ما يظهر منها إنها أفعالها مخترعة لها فهو في غاية الجهل وبالضرورة نعلم أن تلك الأفعال خلق غيرها فيها ولا خالق هاهنا إلا خالق الكل وهو الله لا إله إلا هو "[1] وهذا منطقي فإن التناسب بين أصوات الطبيعة وبين ما اشتق منها من أسماء يدل دلالة على وجود حكمة وهل الجماد فيه حكمة... مادام من يقول بهذا مسلما فإن القضية تطرح معه من باب مادمت تؤمن بأن الله خالق هذه الطبيعة فلماذا لا تؤمن بأن اللغة توقيف من الله إذ أن الله خالق الطبيعة وخالق أصواتها وخالق الإنسان ومزوده بتلك الطاقة الكلامية وخالق ذلك النزوع فيه إلى أصوات الطبيعة لينهل منها ويجعل منها أسماء له فمن جعل المرء يتحرك داخليا ويتأثر بتلك الأصوات الطبيعية، هذا سؤال؟ لو قالوا هو الله ¬ قالوا بتوقيف من نوع آخر لكنه يدخل تحت جنس التوقيف عموما، وإن قالوا ليس هو الله: فمن هو إذا؟ وهكذا حتى يقعوا في التسلسل الذي سيؤدي حتما بالمسلم إلى القول بأن فاعل ذلك هو الله.

ونتيجة لهذا قال ابن حزم: " وهذا يبطل ببرهان ضروري، وهو أن الطبيعة لا تفعل إلا فعلا واحدا لا أفعالا مختلفة "[2] لأن الطبيعة واحدة فلماذا إذا اللغات متعددة، فوجود لغات مختلفة يدل على أن الطبيعة جامدة وليس لها فعل الخلق وإنما هو الله سبحانه وتعالى، وينبهنا هنا ابن حزم إلى قضية مهمة وهي أن هناك من قال بأن: " الأماكن أوجبت بالطبع على ساكنيها النطق بكل لغة نطقوا بها "[3] وهذا عند ابن حزم ممتنع " لأنه لو كانت اللغات على ما توجبه طبائع الأمكنة لما أمكن وجود كل مكان إلا بلغته التي يوجبها طبعه. وهذا يرى بالعيان بطلانه

---

[2] ابن جني: الخصائص، ج1، ص95.

[1] ابن حزم:الفصل، ج5، ص 58.

[2] ابن حزم: الإحكام، ج1، ص 33.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 33

لأن كل مكان في الأغلب قد دخلت فيه لغات شتى على قدر تداخل أهل اللغات ومجـــاورهم، فبطل ما قالوا: وأيضا فليس في طبع المكان أن يوجب تسمية الماء ماء دون أن يســـمى باســـم مركب من حروف الهجاء، ومن كابر في هذا، فإما مجاهر بالباطل وإما عديم عقل... فصح أنه توقيف من أمر الله عز وجل وتعليم منه "[1].

والبعد التربوي للغة فلا اجتماع ولا تربية بدون لغة وهذا ما يستلزم وجود معلـــم أول أوقف أول إنسان على اللغة ثم هو بدوره علّمها غيره وأوقف غيره عليها، ومن هنـــا وجـــب القول بالتوقيف.

ابن حزم من خلال هذا النص يفرّق بين اللغة أو الكلام وبين الاصطلاح، فالكلام مـــن وضع الباري ومن خلقه إذ هو خالق كل شيء " وإن الله تعالى خالق كل شيء سواه لا خالق سواه، قال الله عز وجل (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّار) [الرعد آيـــة: (16)]، وقال تعالى: (هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلالٍ مُّـــبِينٍ) [لقمان آية: (11)]، وقال تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا) [الســـجدة آية: (4)]، فالله عز وجل خلق الإنسان ناطقا بما وهبه من أعضـــاء فيزيولوجيـــة واســـتعدادا للكلام "[2].

أما الاصطلاح فهو للبشر إذ بتطور العلوم تتطور اللغة، ومن هنا تتعدد اللغـــات بـــل تتطور وتنمو اللغة الواحدة ولذلك قال: " إلا أننا لا ننكر اصطلاح الناس على إحداث لغـــات شتى بعد أن كانت لغة واحدة وقفوا عليها " فالله عز وجل خلق اللغة لأول إنسان وخلق لـــه الاستعداد للنطق ثم تطورت اللغة بتطور المعارف البشرية بما وضع من مصطلحات جديدة نراها كل يوم.

لكن هل تعليم آدم هو تعليم حقيقي هل تعلم الحقائق أم الأسماء؟

بما أن النص يدل على تعليم الحدود والماهيات فهو تعليم حقيقي، فالله عـــز وجـــل إذا يخلق بالكلام حيث أن كن هي بداية الخلق ولذلك جاء في العهد القديم " وفي البـــدء كانـــت الكلمة " وهو إذا أخبر عن شيء بأنه جميل فهو جميل حقا وكيف لا يكون كذلك وهو خالقه

---

(1) ابن حزم: الإحكام، ج1، ص 48.

(2) ابن حزم:التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، (د.ط)، (د.ت)، ص50.

أو ليس خالق الشيء أعلم به من سواه، فإذا أخبر عن صفاته كان خبره صادقا صدقا مطلقـــا. من هنا يقترن العلم الإلهي بالكلام الإلهي، هذا العلم الذي يعطي عباده منـــه فقـــد علّـــم آدم ليعلمهم وعلّم غيره من الأنبياء.

لكن هل تعليم آدم هو تعليم حقيقي، هل تعلم الحقائق؟

إن آدم عليه السلام أول الأنبياء ومن هنا فقد اختصه الله بـــالوحي الخـــاص بالأنبيـــاء بالإضافة إلى ما منحه بقية الناس كقدرة التفكير باللغة وغير ذلك، وباعتباره أول إنسان – أبو البشرية – فقد جاء أبناؤه وورثوا تلك القدرات وذلك الوحي الذي استمر حتى مجيء ســـيدنا محمد عليه الصلاة والسلام الذي جاءت رسالته لتعيد الإنسان إلى فطرته من خلال لغة تخاطب في الإنسان فطرته بالدرجة الأولى، فالله ليس ظالما حتى يخاطبنا بلغة تتعارض مع ما خالقنا عليه من مواهب وملكات وأكيد قطعا أن نفس اللغة خوطب بها آدم أو علّم بها الأسمـــاء ومنـــها اشتقت الأفعال وغيرها.

إن أصل اللغة هو أصل المعرفة كما سبق وأن ذكرنا حسب الرؤية الإسلامية التي تعتقد أن " أصل المعرفة كلها يعود إلى الله سبحانه ، فهو الذي خلق وعلم. وأن هذا الإنســـان بمـــا أعطيه من المعارف والاستعدادات اللازمة لتحصيلها، لا يتصرف في الكون شخصية مســـتقلة بذاتها... وإنما يتصرف من منطلق أنه مخلوق ... في أصل خلقه الله سبحانه، وعارف مـــدين في أصل معرفته لله تعالى "[1] فكل الناس ورثت عن آدم أن أصل المعرفة هو أصل اللغة وورثـــت بالتالي الترابط الوثيق بينهما وأنه إلهي المصدر، أوقف الله عليه بني آدم وهو ما يدل عليه أحـــد اللغويين البارزين الذي بين " قدرة الأطفال على بناء جمل نحوية صحيحة منظمة واشتقاقها من خلال ما يسمعونه من آبائهم وممن حولهم من الناس بحيث يستغلون نفس القواعد المنتظمة التي يسمعونها في بناء وتركيب جمل لم يسمعوا بها قط من قبل "[1] وهو ما نجده في لغات كثيرة مما يدل على أن الأطر اللغوية التي يخضع لها الكلام موجودة عند جميع الناس وتدل على توقيفيـــة الكلام من الخالق حيث ناقش " تشومسكي في كثير مما نشره من أعمال علمية، الأصول العامة التي تحدد الطريقة التي تتكون بها القاعدة النحوية في لغات بعينها مثل: الإنجليزيـــة والتركيـــة والصينية والتي تتشابه إلى حد ما في جميع اللغات الإنسانية، بل لقد زعم أن الأصول التي تحكم

---

[1] راجح الكردي: أصل المعرفة في القرآن الكريم **_www.belagh.com_**.

[1] نعومي تشومسكي: النظرية اللغوية عند تشومسكي، ترجمة وتعليق وتقديم الدكتور محمد فتيح، ط1، دار الفكر العربي، جمهورية مصر العربية، 1993، ص 31.

تركيب أي لغة هي عبارة عن قواعد محددة وعلى درجة كبيرة من الاتساق والتنظيم بحيث يمكن القول بأنها وثيقة الصلة بالناحية البيولوجية في الإنسان أي أنها تشكل وتكوّن جزءا مما نطلق عليه الطبيعة الإنسانية كما تنتقل بالوراثة من الآباء للأبناء "[2] والتراع بين الناس حول أصل اللغة والمعرفة هو نزاع لفظي لا معنوي في حقيقة الأمر يدل على أن ميكانيزمات العقل واحدة ومنطق التفكير واحد وأن الخلط هو من اللفظ فحسب وهذا هو النحو العام أو التوقيف أو منح القدرة على الكلام كما أشار إليه ابن تيمية، فالقدرة على الكلام الجيد تعادل القدرة على التفكير السليم الذي أوقف الله عليه بني آدم ولذلك فإن تحليل اللغة يقودنا إلى تحليل الفكر فتكون اللغة هنا بمثابة الدم الذي يضطر المرء إلى تحليله حتى يتمكن من معرفة سبب علته فكل الأمراض تظهر في الدم، كما أن كل أخطاء الفكر تظهر في اللغة، ومن هنا ضرورة أرسطو وضع المنطق حتى يعصم التفكير من الخطأ وبالتالي الكلام وهذا من الناحية المنطقية. والسؤال الذي نطرحه كيف علّم الله آدم؟

" ذهب الأشعري من أهل السنة والجبائي والكعبي من المعتزلة وابن فارس من اللغويين، إلى ترجيح رأي ابن عباس القائل بأن أصل اللغات والمعرفة كلها توقيفية بمعنى، إما أن الله تعالى علّم آدم بطريق التلقين: وذلك بعرض المسمى عليه، فإذا رآه لقن اسمه بصوت مخلوق سمعه، فيعلم أن ذلك اللفظ دال على تلك الذات بعلم ضروري، وإما أنه علّمه بطريق التعليم: وذلك بإلقاء علم ضروري في نفس آدم عليه السلام، بحيث يخطر في ذهنه اسم الشيء عندما يعرض عليه، فيضع له اسما بأن ألهمه وضع الأسماء للأشياء، ليمكنه أن يقيدها غيره، وذلك بأن خلق فيه قوة النطق وجعله قادرا على وضع اللغة، كما قال تعالى: (خلق الإنسان علمه البيان)، وجميع ذلك تعليم، إذ التعليم مصدر علّمه أي جعله ذا علم، مثل أدّبه. فلا ينحصر في التلقين وإن تبادر فيه عرفا "[1].

أما أبو هاشم من المعتزلة فقد ذهب: " إلى أن أصل المعرفة واللغة كان بطريق الوضع والاصطلاح إذ لابد من لغة اصطلاحية واحتج: إنه لو حصل العلم الضروري بأن الله تعالى وضع هذه اللفظة لهذا العلم لكان ذلك العلم:

أ- إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل، لا جائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة

---

[2] المرجع نفسه، ص ص31-32.

[1] راجح الكردي: المرجع السابق.

بالضرورة، مع أن ذاته معلومة بالاستدلال، وذلك محال، ولا جائز أن يحصل لغير العاقل، فثبت أن القول بالتوقيف فاسد.

ب- وأنه تعالى خاطب الملائكة، وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم.

ج- أن قوله تعالى: (وعلّم آدم الأسماء كلّها) يقتضي إضافة التعليم إلى الأسماء وذلك يقتضي في تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم، وإن كانت كذلك فاللغات حاصلة قبل ذلك التعليم "[2].

والرد على هذا " أنه لم لا يجوز أن يقال يخلق الله العلم الضروري بأن واضعا وضع هذه الأسماء لهذه المسميات، من غير تعيين، أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس؟ وعلى هذا فلا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة، وعن الثاني: لم لا يجوز أن يقال: خاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها، وعن ثالث: لاشك أن إرادة الله تعالى وضع تلك الألفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم، فكفى ذلك في إضافة التعليم إلى الأسماء"[1].

إذا الإجابة عن كيفية تعليمه اللغة لآدم هي أنه علّمه اللغة كلفظ ومعنى نطق وفكر... الخ، وهذا هو التوقيف والقول بهذا أي أن الله علّم آدم اللغة " إنما نرد على من ادعى انفصال المعرفة البشرية عن الله سبحانه، وجعلها من وضع البشر وباصطلاحهم وتواطؤهم، ومن ثم تتغيّر المعاني والألفاظ فلا استقرار ولا ثبات للمعرفة – على رأيهم - "[2].

فأصل اللغة والمعرفة تعليم... والتعليم تلقين وخلق العلم الضروري والقوة الناطقة، ولا مانع أيضا " من أن تكون هذه المعرفة بما أودع الله في الإنسان من القدرة والاستعداد الفطري، وأن منها ما يرجع إلى أوائل الحس وبداهة العقل، ولكن المعرفة النظرية أو الكسبية لابد أن ترجع إلى المعلومات السابقة، ولا مانع من أن يكون حصل ذلك كله لآدم عليه السلام ثم نالت ذريته من ذلك كله، ولذا فإن استعمال حرف العطف " ثم " الذي يدل على التراخي والمهلة ربما يفيد أن آدم عليه السلام قد تعلم بهذه الطرق كلها: التلقين والتعليم والحس والبداهة

---

[2] ابن تيمية: الفتاوى، ج9 ، ص95.

[1] راجع الكردي: المرجع السابق.

[2] راجع الكردي: المرجع السابق.

العقلية، والكسب، ثم الوحي وهو طريق من طرق المعرفة منفصل وخاص بالأنبياء دون الناس، فالله سبحانه علّمه بخطاب الوحي ما لم يعلّمه بمجرد العقل "[3].

ومن هنا تفيد لفظ كلها " أن علم آدم بالأسماء كامل كما علّمه الحق سبحانه وتعالى... ليست الأسماء في التعليم الإلهي استظهارا لألفاظ بذاتها بلغة بعينها، ولكنه تعليم لمفهوم الأسماء، وتمكين لقدرة إطلاق الأسماء، فالإنسان بكل لغاته يطلق الأسماء، ويتعامل بها، ويسعى بها حديثا وتمييزا وإدراكا، ففي كل اللغات توجد الأسماء كوسيلة سهلة للتفاهم بين الناس، وكأساس لإدراك مخلوقات الله من حيوان ونبات وجماد، بل ومعان وأفكار، وهذه الوسيلة متاحة لكل الناس بمختلف ثقافاتهم وعلمهم ولغاتهم ولكناتهم، فالله قد حبا الإنسان بقدرة إطلاق الأسماء دائما كلما ظهر جديد في عالم يحتاج لإدراكه والتعامل معه "[1].

فالله إذا هو خالق الإنسان وخالق اللغة كلفظ ومعنى وكل ما تستلزمه من فهم وتفكير... وعمليات عقلية والله هو ملهم الإنسان ما يريد فهو إذا صاحب العلم الحقيقي الذي يسعى الإنسان دوما للوصول إليه فإذا قلنا بأن الله حجة كان ذلك من هذا المنطلق فتكون حجة على عدة مستويات: على مستوى القرآن الكريم الذي يمثل الكلام الإلهي وعلى مستوى بنيتها ذاتها أو هي في ذاتها وباعتبارها حاملة للعلم وفي كل الأحوال اعتبرت حجة لأن الله تعالى هو صاحبها، فعلى المستوى الأول النص الإلهي يكفي وعلى المستوى الثاني البنية أو الحكمة الموجودة في اللغة وحدها تكفي وعلى المستوى الثالث العلم الذي تحمله يكفي.

وبما أن الإنسان هو قارئ اللغة على مستوياتها جميعا وبما أن اللغة تمثل حجة على تلك المستويات، وبما أن الحجة تقوم على الضرورة التي يجدها المرء في نفسه فتسكن أمام ما يتبدى له أنه الحقيقة وبما أن الإنسان خلقه الله، فالضرورة من خلق الله والحجة على كافة مستوياتها من خلق الله، فالعلم والمعلوم ووسائلهما جميعا من الله.

فالضرورة أو العلاقة بين المفاهيم والاستنتاج يعتمد على نظام فكري معين يأخذه إلى الضرورة ثم حتى الإلهام والحدس تقوم على الضرورة لتكون قطعية وتفيد العلم وكذلك الإلهام فمثلا فتيحة مراح أستطيع أن أتأكد منها في وثائق رسمية لكن حقيقتها كيف؟ هنا يرى ابن تيمية ضرورة التدخل الإلهي، فالله عند ابن تيمية هو صاحب الحقيقة " الإنسان يحتاج إلى

---

[3] المرجع نفسه.

[1] محمود فرج الدمرداش: وعلّم آدم الأسماء كلها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996ن القاهرة، ص 55.

المعرفة من عند الله، فهو خالقه وهو أعلم بسبل هدايته "[2]، ذلك أن الإنسان " لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا وذلك لقلة معرفة الإنسان بحقيقة الأشياء (كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ) [البقرة آية: (216)]، وهنا دور الإلهام ومنه الفراسة وهي " معرفة الباطن من سمات ظاهرة وهي من فضل الله وبنوره، وليست قصدية، بل خاطرة من فضل الله توافق نفس المؤمن الذي وهب الاستعداد لهذه الخواطر... فهو يرى أن التوسم هو أن يعرف سمات الله وعلائمه في الأمور " وهذا هو معنى التفرس "[1].

وتعليم الأسماء أو اللغة له ظاهر وباطن، أما الظاهر فهو الاعتماد على العقل والحس، وأما الباطن فهو الإلهام والفراسة وغيرهما ويتفق ابن حزم مع ابن تيمية على التعليم الظاهر ويختلفان حول الباطن نتيجة موقف ابن حزم من الإلهام الذي هو الرفض التام له.

---

(2) مجدي إبراهيم: المرجع السابق، ص 241.

(1) مجدي إبراهيم: المرجع السابق، ص241.

2. اللغـــــة الأم:

كانت اللغة ومازالت محطّ اهتمام الإنسان وتفكيره منذ البدء الذي كانت منه الكلمـــة ذلك أن بها نعبّر عن المسائل والدلائل، فالمسائل من جهة أنها وعاء الفكر الذي يحمـــل المعـــنى والدلائل لأنها تملك الأساليب التي ندلل بها على ذلك المعنى تارة بهدف الإقناع وأخرى بهـــدف التأثير وأحيانا بهدف التخييل والتسلية مما فتح للمعنى دلالات كثيرة قد تصل أحيانا حد التناقض في محاولة قراءة النص الديني، مما حمل بعض الفلاسفة على محاولة ضبط اللغة حتى تكون أدائيـــة وظيفية وتتخلص من مداخل تعدد المعنى دون ضابط معقول وهي المحاولات التي قام بهـــا رواد الوضعية المنطقية مثلا حيث حاولوا تخليص اللغة من الألفاظ والاستعاضة عنها بـــالرموز ذات المعنى الواحد بغية الوصول إلى لغة عالمية يتفق عليها الجميع.

أما بالنسبة لابن حزم وابن تيمية فقد اعتبرا أيضا اللغة مصدر التبـــاس بـــين المعـــاني "وإيقاع الأسماء على غير مسمياتها، ومزج بين الحق والباطل، فكثر لذلك الشغب والالتبـــاس، وعظمت المضرة وخفيت الحقائق "[1] من هنا ضرورة ضبط اللغة إذ لا " سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا اللسان "[2] وضبط اللسان يعني ضبط التفكير، وبما أن الله خالق الإنسان ومعلّمه البيان، وقال الزّجاج "في قوله تعالى: (خلق الإنسان علّمه البيان)، قيل إنه عنى بالإنسان هاهنا النبي صلى الله عليه وسلم، علّمه البيان أي علّمه القرآن الذي فيه بيان كل شيء، وقيل: الإنسان هنا آدم عليه السلام، ويجوز في اللغة أن يكون الإنسان اسما لجنس الناس جميعا، ويكون على هذا علّمه البيان جعله مميزا حتى انفصل الإنسان ببيانه وتمييزه من جميع الحيوان "[3] و" بان الشيء بيانا: اتضح، فهو بيّن، وأبنته أنا أي أوضحته، واستبان الشيء: ظهر، واســـتبنته أنـــا: عرفته... "[4].

فالإبانة مرتبطة بالبيان وهو الإيضاح والإظهار والتعريف وهو عكس الخفاء والغموض والاشتباه، ولذلك علّمه الله آدم وللإنسان لحاجته إليه حيث أن " المراد باللغة إنما هو الإفهام لا الإشكال لزمنا أن نلزم الأصل الذي هو اختصاص كل معنى باسمه دون أن يشاركه فيه غـــيره

---

[1] ابن حزم: الإحكام، ج$_1$، ص 38.

[2] ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت)، (د.ط)، ص 146.

[3] ابن منظور: لسان العرب، ج2 ، ص 69.

[4] المرجع نفسه، ص 67.

حتى يصح عندنا أن هذا الاسم مرتب بخلاف هذه الرتبة وأنه مما لا يقع به بيان فيطلب بيانـــه حينئذ من غيره "[1] وهذا أساس اللغة الذي علّمه الله آدم عليه السلام حين علّمـــه الأسمـــاء ثم عرضها على الملائكة بحيث يميز كل مسمى أو كل معنى بلفظ فلا يكون الاشتباه، وكما علّـــم آدم علّم غيره من الأنبياء فعلم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام بما أوحى إليه من القرآن حتى وإن كان بلسان عربي فهذا لا يعني كما اعتقد البعض أن لغته لغة إلهية هي كلام الله الذي بلغ من الكمال ما يعجز عنه البشر إذ لا مثيل له في صفاته ولا في ذاته، ومن هنا فلغته مع آدم عليه السلام هي نفسها لمحمد عليه الصلاة والسلام فلكل اسم مسمى وبما أن مرحلة آدم عليه السلام غيرها بالنسبة لمحمد عليه الصلاة والسلام إذ هناك فرق بين البداية والنهاية " ولعل ظانا يظن أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان، وليس الأمر كـــذلك، بـــل وقف الله جل وعز آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلّمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانـــه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم علّم بعد آدم عليه السلام من عرب الأنبياء صلوات الله علـــيهم نبيا نبيا ما شاء أن يعلّمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم، فأتاه الله جل وعز من ذلك... ما لم يؤته قبله، تماما على ما أحسنه من اللغة المتقدمة، ثم قـــر الأمـــر قراره فلا نعلم لغة من بعده حدثت "[2].

ومن هنا فإن القرآن الكريم كان الكلمة الخاتمة الجامعة المانعة التي لا تنفذ قُل لَّوْ كَـــانَ البَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً "[الكهف آية: (109)] فكما لا ينفذ خلقه لا تنفذ كلماته ولذلك اعتبر الشيخ الشعراوي أن القرآن ذو عطاء في كل جيل وانطبق عليه ما انطبق على لغة آدم التي وصفها ابن حزم بأنها " أتم اللغـــات كلها، وأبينها عبارة، وأقلها إشكالا، وأشدها اختصارا، وأكثرها وقوع أسماء مختلفـــة علـــى المسميات كلها المختلفة من كل ما في العالم من جوهر أو عرض لقول الله عز وجل: (وعلّـــم آدم الأسماء كلها...) "[1] فمعلم آدم عليه السلام هو نفسه معلم محمد عليه الصلاة والســـلام وهو معلمنا اللغة الحقيقية التي تتخذ نموذجا لكيفية التعبير الواضح والمختصر والدال فإذا غابت عنا لغة آدم فأمامنا القرآن المعجز قال تعالى: (أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّـــهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً) [النساء آية: (82)]، وتظهر دقة ألفاظه مثلا في ندرة الترادف ذلك

---

(1) ابن حزم: الإحكام، ج6، ص 270.

(2) ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق الدكتور عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1،، ص 37.

(1) ابن حزم: الإحكام، ج1، ص70.

أن " الترادف في اللغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم، وقل عن يعبّر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن "[2] ولذلك يجب أن تتخذ هذه اللغة نموذجا ومعيارا على غيرها بحيث تكون الحاكمة عليها لا العكس فنتعلم منها ونعلم غيرنا بتصحيح لغته وفقها وإلا كان التحريف والتبديل وهو من العصيان لأمره تعالى "... وقال تعالى: (وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) [آل عمران آية: (105)]، فصح أنه لا هدى في الدين إلا ببيان الله تعالى لآياته، وأن التفرق في الدين حرام لا يجوز، وقال تعالى: (وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ) [الشورى آية: (13)]"[3]، ومن هنا ضرورة الالتزام بمنهج واضح في التعامل مع لغة القرآن ومع اللغة بصفة عامة، ذلك أن " اللغات إنما رتبها الله عز وجل ليقع بها البيان، واللغات ليست شيئا غير الألفاظ المركبة على المعاني، المبنية عن مسمياتها قال الله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) [إبراهيم آية: (4)]"[4] " إن لكل مسمى من عرض أو جسم اسما يختص به، يتبين مما سواه من الأشياء ليقع بها التفاهم، وليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطب له، ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبدا، ولبطل خطاب الله تعالى لنا، وقد قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) [إبراهيم آية: (4)]، ولو لم يكن لكل معنى اسم منفرد به لما صح البيان أبدا، لأن تخليط المعاني هو الإشكال نفسه "[1].

إذا الذي نستنتجه أن ابن حزم وابن تيمية دخلا هذا البحث من زاوية ضرورة الاتساء بكلام الله حتى يقع البيان وهو ما له دخل بموضوع البحث " اللغة والمعنى ".

هذا بالإضافة إلى محاولة كل منهما الوصول إلى اللغة الأولى هل هي العربية أم غيرها فإن أغلب القائلين بأنها اللغة العربية من المسلمين كان الباعث على ذلك محاولة إضفاء القداسة عليها فهي لغة أهل الجنة وهو ما ذهب إليه اليهود بالنسبة للعبرية لإضفاء القداسة عليها وبالتالي على التوراة، ومن هنا فإن البحث في هذا الأمر اصطبغ "حينا بطابع السياسة والعنصرية وأحيانا

---

[2] ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص 341.

[3] ابن حزم: الإحكام، ج8، ص 63.

[4] المصدر نفسه، ج8، ص 301.

[1] ابن حزم: الإحكام، ج8، ص 270.

بطابع الدين والتاريخ والحضارة، والحقيقة أن الكل يصب في وعاء واحد، أو جهة واحدة هي إبراز التفوق، تفوق دين على دين أو شعب على شعب "[2].

غير أن ابن حزم وابن تيمية تجنبا الخوض في هذا الأمر وتعاملا بموضوعية شديدة مع القضية حين اعتبرا أن اللغة الأم تبقى مجهولة وهو ما " تخلى عنه علماء اللغة في أوائل القرن الماضي حين بدأ علم اللغة نهضته "[3] حيث أن ابن حزم لا يقطع بأي لغة على أنها اللغة الأم لأن هذا يفتقر إلى الحجة " ولا ندري أي لغة هي التي وقف آدم عليه السلام عليها أولا "[4] " وقد قال قوم: هي السريانية، وقال قوم: هي اليونانية، وقال قوم: هي العبرانية، وقد قال قوم: هي العربية والله أعلم " " ولسنا نقطع على أنها اللغة التي وقف الله تعالى عليها أولا، ولا ندري لعل قائلا يقول: لعل تلك اللغة قد درست البتة وذهبت بالجملة أو لعلها إحدى اللغات الباقية لا نعلمها بعينها، وهذا هو الذي توجبه الضرورة ولابد مما لا يمكن سواه أصلا، وقد يمكن أن يكون الله تعالى وقف آدم عليه السلام على جميع اللغات التي ينطق بها الناس كلهم الآن، ولعلها كانت حينئذ لغة واحدة مترادفة الأسماء على المسميات ثم صارت لغات كثيرة، إذ توزّعها بنوه بعد ذلك، وهذا هو الأظهر عندنا والأقرب، إلا أننا لا نقطع على هذا كما نقطع على أنه لابد من لغة واحدة وقف الله تعالى عليها، ولكن هذا هو الأغلب عندنا، نعني أن الله تعالى وقف على جميع هذه اللغات المنطوق بها، وإنما ظننا هذا لأننا لا ندري أي سبب دعا الناس ولهم لغة يتكلمون بها ويتفاهمون بها إلى إحداث لغة أخرى "[1].

إذا ابن حزم يقطع بعدم علمه باللغة الأم ويظن أنها ربما تكون إحدى اللغات الموجودة ويحتمل أن تكون لغة واحدة تضم جميع اللغات ومنها خرجت اللغات ذلك أن الله أوقف على جميع هذه اللغات بما منحه للإنسان من قدرة على النطق والتعبير والاصطلاح، وهذا الأقرب للحقيقة لأنه من هذه القدرة والإلهام الإلهي تحدث اللغات فلا ضرورة للقول بأن اللغة المحدثة مختلفة عن الأولى بل الأولى تحمل بالقوة بذور اللغات التي تدفقت منها شيئا فشيئا عندما توزع الإنسان على مناطق مختلفة من العالم وهو ما يقترب من موقف ابن تيمية "فنحن نعلم أنه لم يعلّم آدم جميع اللغات التي يتكلم بها جميع الناس إلى القيامة، وأن تلك اللغات اتصلت إلى

---

[2] جرجي زيدان: الفلسفة اللغوية، المرجع السابق، ص 37.

[3] المرجع نفسه، ص37.

[4] ابن حزم: الإحكام، ج1، ص43.

[1] ابن حزم: الإحكام، ج1، ص 34-35.

أولاده، فلا يتكلمون إلا بها فإن دعوى هذا كذب ظاهر فإن آدم عليه السلام إنما ينقل عنه بنوه، وقد أغرق الله عام الطوفان جميع ذريته إلا من في السفينة، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح، و لم يكونوا يتكلمون بجميع ما تكلمت به الأمم بعدهم، فإن اللغة الواحدة كالفارسية والعربية والرومية والتركية، فيها من الاختلاف والأنواع ما لا يحصيه إلا الله، والعرب أنفسهم لكل قوم لغات لا يفهمها غيرهم، فكيف يتصور أن ينقل هذا جميعه عن أولئك الذين كانوا في السفينة وأولئك لم يكن لهم نسل، وإنما النسل لنوح وجميع الناس من أولاده وهم ثلاثة: سام وحام ويافث، كما قال تعالى: (وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ البَاقِينَ) [الصافات آية: (77)]، فلم يجعل باقيا إلا ذريته، وكما روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم: " أن أولاده ثلاثة " رواه أحمد وغيره.

ومعلوم أن الثلاثة لا يمكن أن ينطقوا بهذا كله، ويمتنع نقل ذلك عنهم، فإن الذين يعرفون هذه اللغة لا يعرفون هذه، وإذا كان الناقل ثلاثة فهم قد علّموا أولادهم، وأولادهم علّموا أولادهم... والذي أجرى الله عليه عادة بني آدم أنهم إنما يعلّمون أولادهم لغتهم التي يخاطبونهم بها أو يخاطبهم بها غيرهم، فأما لغات لم يخلق الله من يتكلم بها، فلا يعلّمونها أولادهم "[1].

ابن تيمية ينفي أن يكون آدم قد تعلّم كل اللغات لفظا ومعنى مرة واحدة فهذا غير معقول خاصة وأن ما ينقل عن بنيه أنهم لم يكونوا يعرفون جميع اللغات، فهذا من الصعوبة بمكان، فالواضح هنا أن الثلاثة من أبناء نوح عليه السلام علّموا أولاده اللغة التي كانوا بها يتخاطبون فقط وقدرة اصطلاح لغة وتطويرها أمر وارد بالنسبة لكل إنسان فهذا ما يؤدي إلى تعدد اللغات من اللغة الأم.

غير أن ابن تيمية يظهر ميلا إلى القول بأن أم اللغات هي اللغة العربية ويضع لها الصفات التي وضعها ابن حزم للغة آدم كالاختصار والوضوح " والعرب هم أفهم من غيرهم، وأحفظ وأقدر على البيان والعبارة، ولسانهم أتم الألسنة بيانا وتمييزا للمعاني، جمعا وفرقا، يجمع المعاني الكثيرة في اللفظ القليل، إذا شاء المتكلم الجمع جمع، ثم يميز بين كل شيئين مشتبهين بلفظ آخر مميز مختصر. كما نجده في لغتهم من جنس الحيوان، فإنهم مثلا يعبّرون عن القدر المشترك بين الحيوان بعبارات جامعة، ثم يميزون بين أنواعه في أسماء كل أمر من أموره: من الأصوات، والأولاد والمساكن، والأطفال، إلى غير ذلك من خصائص اللسان العربي التي لا يستراب

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، القرآن كلام الله، ج11، ص270.

فيها"[2] غير أن هذا التفضيل للغة العربية على غيرها لا يدفعه إلى القطع على أنها لغة آدم الأولى ولا أنها لغة أهل الجنة ويوم البعث فذلك ما لم يقم عليه دليل قاطع " لا يعلم بأي لغة يتكلم الناس يومئذ (يوم البعث) ولا بأي لغة يسمعون خطاب الرب جل وعلا، لأن الله تعالى لم يخبرنا بشيء من ذلك، ولا رسوله عليه الصلاة والسلام، ولم يصح أن الفارسية لغة الجهنميين ولا أن العربية لغة أهل النعيم الأبدي، ولا نعلم نزاعا في ذلك بين الصحابة رضي الله عنهم، بل كلهم يكفّون عن ذلك، لأن الكلام في مثل هذا من فضول القول "[3] نعم فهذا من فضول القول الذي لا فائدة فيه خاصة وأنه لا يقوم على حجة عقلية ولا نقلية. أما ابن حزم فيميل إلى أن السريانية أصل العربية لأن أول من تكلم بها إبراهيم عليه السلام "... فالسريانية أصل للعربية وللعبرانية معا، والمستفيض أن أول من تكلّم بهذه العربية إسماعيل عليه السلام فهي لغة ولده، والعبرانية لغة إسحاق ولغة ولده، والسريانية بلا شك هي لغة إبراهيم صلى الله عليه وعلى نبينا وسلم بنقل الاستفاضة الموجبة لصحة العلم، فالسريانية أصل لهما "[1] ومن هنا فالعربية والعبرية مستمدتان من السريانية ولذلك "... فمن تدبر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن اختلافهما إنما هو من نحو ما ذكرنا من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان، واختلاف البلدان ومجاورة الأمم، وأنها لغة واحدة في الأصل "[2] خاصة وأن " الذي وقفنا عليه وعلمناه يقينا أن السريانية والعبرانية والعربية هي لغة مضر وربيعة لا لغة حمير، لغة واحدة تبدلت بتبدل مساكن أهلها فحدث فيها جرش كالذي يحدث من الأندلسي إذا رام نغمة أهل القيروان "[3].

كان هذا في إطار نفي أن تكون اللغة العربية هي لغة آدم كما استنبطنا من كلام ابن تيمية أو غيره حتى من المعتزلة كابن جني مثلا الذي " يقف أمام سحر اللغة العربية مبهورا، يتأمل دقتها وإرهافها ورقتها، وإذا به بعد أن كان قد اطمأن إلى القول بأن اللغة اصطلاح من البشر يرجع مترددا، ففي وجدانه أنه لا يمكن أن تكون هذه اللغة العربية المعجزة وليدة اصطلاح عشوائي من جماعة من الناس، ومحال أن تكون مأخوذة من أصوات الريح والرعد والماء والحمار... وإذا به يميل من جديد في نهاية جولته إلى أنها وحي من الله تعالى، وكأنه هذه المرة يخصص ما عمّمه في البداية، إذ قال أولا: إن الله أوحى إلى آدم بجميع اللغات في آن واحد،

---

(2) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم، المصدر السابق، ص 144.

(3) المصدر نفسه، ص 144.

(1) ابن حزم: الإحكام، ج1، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 34.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 34.

وهو هنا يشعرنا بأنه إن كان الله قد أوحى بلغة إلى آدم أبي البشر، فهي اللغة العربية وحـــدها الجديرة بأن تنزل من السماء دون غيرها من اللغات..."[4] فالذي أمام ابن حزم والقريب منـــه والملاحظ هو عدة لغات لا لغة آدم وحدها وقد رأى كيف تشتق من بعضها فهذا هو الموجود، أما لغة آدم هي اللغة العربية، فهذا بعيد عن منهجه الصارم " وقد توهم قوم في لغتهم أنها أفضل اللغات، وهذا لا معنى له لأن وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصـــاص ولا عمـــل للغة، ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة، وقد قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَـــانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) [إبراهيم آية: (4)] وقال تعالى: (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُـــمْ يَتَـــذَكَّرُونَ) [الدخان آية: (58)] فأخبر تعالى أنه لم يترل القرآن بلغة العرب إلا ليفهم ذلك قومـــه عليـــه السلام لا لغير ذلك "[1] فالقضية هي قضية أداة لا أكثر، فأكيدا وقطعا أن الأداة تكون كاملة بكمال مستخدمها ولذلك فإن إرسال الله الكتب السماوية بلغات متعددة هو تصحيح لهـــذه اللغات لأن المتكلم بها هو الإنسان، والإنسان ليس كاملا فهي إذا ليست كاملة، فما أن تمسها يد السماء حتى تضفي عليها من كمالها فتصبح لغة مثالية فيها صفات لغة آدم الأولى التي أوقفه الله عليها لفظا ومعنى.

---

[4] حسن ضاضا: اللسان والإنسان، دار القلم، ط2، 1992، ص 58.

[1] ابن حزم: الاحكام، ج1، ص37.

3. اللغـــــــة والضــــــرورة:

إن " القرآن العظيم قد اجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره، فإنه الدعوة والحجة، وهو الدليل والمدلول عليه، وهو الشاهد والمشهود له، وهو الحكم والدليل، وهو الدعوة والبينة، قال تعالى: (أَفَمَن كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ) [هود آية: (17)]، أي من ربه وهو القـــرآن. وقال تعالى لمن طلب آية تدل على صدق رسوله له ص 465 (أَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْــكَ الكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ قُلْ كَفَى بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيداً يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُوْلَئِكَ هُــمُ الخَاسِــرُونَ)" [العنكبوت آية: (51-52)] ذلك أن " الحقيقة الثابتة عند المدرسة الأصولية أن الله هو مصدر لكل معرفة "[1] أي أن يواجه الإنسان " النص المنزّل بدون أفكار مسبقة، أي بــدون أنســقة فكرية أو مذاهب في تفسير الوجود أو المعرفة، تؤدي إلى إخراج النص عن حقيقتــه، بعبــارة أخرى إعطاء مكان للصدارة والأولية للنص المنزّل ليكشف عن مضمونه من واقع الفهم اللغوي للألفاظ وبالاستعانة بالنصوص المنزّلة الأخرى، وبمختلف أصول التفسير "[2] أي أن يقبل المرء على " نصوص القرآن والسنة، دون أي حكم مسبق، جاعلين النص ينطق بما فيه، وهــذا مــا أشرنا إليه من رؤيتهم لطبيعة المعرفة، فإنهم يرون الشيء بحقيقته المتضمنة فيه، وكذلك يــرون النص بما فيه من حقائق "[3].

فعندما يقرأ الإنسان نصوص الوحي يكون أمام نص لغوي، وبما أن النص عند ابن حزم وابن تيمية يحمل الحقيقة التي يعبّر عنها بالعلم مقارنة بالمعرفة، ومن هنا فما يفهم من هذا النص يرجع " إلى علاقة الدال والمدلول بحيث تكون بداهة التصور تابعة لمعرفة المخاطب بصور دلالة الألفاظ على معانيها، ويلزم من هذا أن الحجة المستعملة في الخطاب الديني، يجــب أن تكــون واردة على مقتضى علاقة الدال بالمدلول، حتى ينبعث في ذهن المخاطب المعنى المــراد انبعاثــا عفويا، لا ينصرف إلى غيره، ولا يقارنه بحال من الأحوال "[1] طالما أن " اللغة عنصر قــار في العلم والمعرفة سواء في ذلك ما كان منها علما دقيقا أو معرفة نسبية أو تأملا مجردا "[2] و" من شهادته أيضا ما أودعه في قلوب عباده: من التصديق الجازم واليقين الثابت، والطمأنينة بكلامه

---

[1] مجدي إبراهيم: المرجع السابق، ص 464.

[2] المرجع نفسه، ص 86.

[3] المرجع نفسه ، ص86

[1] اليعقوبي: المنطق الفطري في القرآن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004 ص 34.

[2] السيد نفادي: الضرورة والاحتمال، دار التنوير، بيروت، 2005، ط5، ص105.

ووحيه، ولهذا ندب الله عز وجل عباده إلى تدبر القرآن، فإن كل من تدبّره أوجب له تـدبّره علما ضروريا ويقينا جازما أنه حق وصدق، بل أحقّ كل حقّ، وأصدق كل صدق. وأن الذي جاء به أصدق خلق الله، وأبرّهم، وأكملهم علما وعملا ومعرفة "[3].

فالقرآن بيّن للإنسان سبل المعرفة وذلك حتى لا يضل فوضع الـدلائل علـى عقائـد الإنسان وكل ما يعترض الإنسان من مشاكل حياتية تحتاج لحكم فيها حتى تكون حياة الإنسان سعيدة في الدنيا والآخرة، وكل تلك السبل والمناهج تقوم على الوضوح والبداهـة والفطـرة وتنتهي إلى الضرورة وهو ما يتفق عليه ابن حزم وابن تيمية بالنسبة للعلم الظاهر أمـا العلـم الباطن فموضع اختلاف وهو ما علّمه الله آدم ولذريته من بعده وهي ذلك القالب والاستعداد الذي وضعه الله في خلقه ليميز به بين الحق والباطل والخير والشر على كل المستويات والـذي يخضع للضرورة التي خلقها الله فينا، فالله " قد منّ على الناس بالمعرفة الصادقة، ودلهـم علـى المعرفة الصادقة، وبيّن لهم وسائلها، وأهم وسائلها السمع والبصر والعقل، وأهـم مصـادرها الفطرة والمحسوسات، ولكن وراء ذلك معرفته هو سبحانه التي أنزلها في كتابه "[4] ذلك أن الله هو خالق الإنسان وما فيه من ملكات فكما منحه القوة والقدرة على الكلام منحه القدرة على المعرفة والعلم، ومن هنا " لا مانع من أن يكون بعض هذه المعرفة بما أودع الله في الإنسان مـن القدرة والاستعداد الفطري، وأنّ منها ما يرجع إلى أوائل الحس وبداهة العقل، ولكن المعرفـة النظرية أو الكسبية لابد أن ترجع إلى المعلومات السابقة، ولا مانع من أن يكون حصَّل ذلـك كله آدم عليه السلام ثم نالت ذريته من ذلك كله، ولذا فإن استعمال حروف العطف ثم الذي يدل على التراخي والمهلة ربما يفيد أن آدم عليه السلام قد تعلّم بهذه الطرق كلـها: الـتلقين والتعليم والحس والبداهة العقلية، والكسب، ثم الوحي وهو طريق من طرق المعرفـة منفصـل وخاص بالأنبياء دون الناس، فالله سبحانه علّمه بخطاب الوحي ما لم يعلّمه بمجرد العقل "[1].

فسواء كان العلم ظاهرا أو باطنا فهو من الله، توقيفي، وإن كان هذا لا ينفـي كـان كسب الإنسان واجتهاده.

ولقد اعتبرت الأسماء حاملة للحقيقة بنفسها وما على الإنسان إلا التوصل إليها كما أن المحسوسات تحمل حقيقتها وما على الحواس إلا التوصل إليها كذلك، فهذه من الله وتلك مـن

---

[3] مجدي إبراهيم: المرجع السابق، ص 465 (التفسير القيم، ص 196-198).

[4] المرجع نفسه، ص 464.

[1] راجح الكردي: المرجع السابق.

الله أيضا ولذلك اعتبر ابن حزم وابن تيمية أن الأسماء تحمل حقيقتها، وأن اللغة وسيلة دقيقة للمعرفة فإذا سمى الله شيئا فإن الاسم ناطق بحقيقته وهو ما قال به هرقليدس " كان هرقليدس يزاول كثيرا تحليل الأسماء باهتمام لا ينثني، اعتبارا منه أنها تنطق بماهية الأشياء عينها، وقد عبّر قراطيلس عن هذه النظرية بما يلي: " يوجد بالطبيعة اسم صحيح لكل كائن في الحياة، إذ الكلمة ليست تسمية يطلقها البعض على الشيء بعد التواطؤ. لكن ثمة بالطبيعة لليونانيين والبرابرة طريقة صحيحة للتدليل على الأشياء هي ذاتها عند كل الناس "[2].

هذا القول "يرينا كيف أن الكلمات تظهر باطن المادة، كيف أن علم الأسماء يقودنا إلى علم الأشياء، متى عرفنا حقيقة الاسم عرفنا جبرا حقيقة المسمى. وهكذا ننتقل حتما من دائرة اللغة إلى دائرة الفلسفة، من الكلمات إلى الماهيات، وتوسعا بهذا المبدأ انتهى هرقليدس إلى القول بأن الأسماء تعطى من قوة إلهية "[3] وهو ما يتفق مع ابن حزم وابن تيمية والمدرسة الأصولية عامة فإذا سمى الله جميلا فهو حقيقة كذا فهو خالق الشيء وأعلم بما فيه وليس معنى هذا أن اللغة اصطلاحية لو اعتبرنا أن " الشيء الواحد ذاته كثيرا ما يقبل عدة أسماء، ولأن الشخص الواحد ذاته يظل هو هو، رغم تطوّره أو تنازله عن اسمه "[4] فهذا ليس دليلا كافيا بل إن تغيير الاسم لا يعني تغيير الحقيقة فهي هي والاسم الحقيقي الذي أطلقه الله عليه يعبّر عن الحقيقة كما هي لأنه أعلم بها، وقد يظل الإنسان سنوات طويلة في بحثه عن الحقيقة وتسميتها الاسم المناسب وقد يصل وقد لا يصل وهذا تبعا للمنهج المتبع فإذا كان المنهج المناسب كانت التسمية صحيحة وإلا سيبقى في تغير الاسم حتى يصل وقد لا يصل.

لذلك كان ابن حزم وابن تيمية ضد تغيير أو تحريف الكلام الإلهي لأنه ناطق بحقيقته التي يعلمها الله وأرسلها إلينا ببعثه رسوله عليه الصلاة والسلام، وهو ما يوافق عليه الترمذي في قوله " إنما سمي اسما لأنه يضيء لك عن لب الشيء ومكنونه، ويترجم لك ويكشف عن مكنون ذلك الشيء، فهذا تفسير الاسم، فليس من الأسماء إلا وقد وسمه الله باسم يدل على ما فيه من الخبر والجوهر "[1].

---

[2] ***Cratyle, Platon, Louis Meridier, budé, 1931, P 39.***

[3] كمال يوسف الحاج: في فلسفة اللغة، دار العلم للملايين، القاهرة، ص80.

[4] المرجع نفسه، ص81.

[1] الترمذي: علم الأولياء، تقديم وتحقيق الدكتور سامي نصر لطف، مكتبة الحرية الحديثة، مصر، 1983، (د.ط)، ص ص31-32.

والمقصود بالأسماء هنا هي تلك التي " وضعها الله ووسم بها الأشياء أو ما يسميه الترمذي بالأسماء الأصلية، وهي التي جاءت من عند الله تعالى مثل قوله تعالى: (يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيّاً) [مريم آية: (7)]، وقوله عز وجل: (وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ) [الصف آية: (6)]، فالله هو الذي سمّى هذه الأسماء "[2].

فأن يعطينا الله الحقيقة دون تعب أو أن نسعى إليها بما خلق فينا من ملكات وبين لنا من مناهج فنحن في كل الأحوال نأخذ العلم من الله وأيضا اللغة توقيف بهذا المعنى لن تتأتى للإنسان إلا إذا نهج المنهج الرباني وإلا فإنه لن يصل، فتعليم الأسماء أو اللغة له ظاهر وباطن.

فالله عند ابن تيمية هو صاحب الحقيقة " الإنسان يحتاج إلى المعرفة من عند الله، فهو خالقه وهو أعلم بسبل هدايته "[3] " لا يملك الإنسان لنفسه ضرا ولا نفعا وذلك لقلة معرفة الإنسان بحقيقة الأشياء (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو...) البقرة: 216، وهنا دور الإلهام ومنه الفراسة وهي معرفة الباطن من سمات ظاهرة وهي من فضل الله وبنوره، وليست قصدية، بل خاطرة من فضل الله توافق نفس المؤمن الذي وهب الاستعداد لهذه الخواطر "[1].

قال الجرجاني: " الفراسة في اصطلاح أهل الحقيقة هي مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب " وبذلك تكون الفراسة متعلقة بالكشف والإلهام وذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا عن الفراسة، فقال: " اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله " " وبذلك تكون الفراسة نوعا من الإلهام الإلهي والعطاء الإلهي لا عن كسب، بل شيئا موهوبا ويستعمله الإنسان في المعرفة ويؤدي إلى معرفة مباشرة ضرورة بعد النظر "[2].

فالعلم الظاهر يتوقف عند المحسوس الظاهر إلا أن التوسم هو أن " ينظر في الحسيات إلا أنه يرى ما وراء المحسوس، فيعرف ما لا يعرفه من ينظر إلى هذه المحسوسات، ولكنه لم يؤت الفراسة التي هي بنور الله "[3].

---

[2] المرجع نفسه، ص 38.

[3] مجدي إبراهيم: المرجع السابق، ص 241.

[1] مجدي إبراهيم:المرجع السابق، ص 241.

[2] المرجع نفسه، ص 263.

[3] المرجع نفسه، ص 265.

ويتكامل العقل والروح أو الظاهر والباطن في الفراسة ذلك أن " أصل الفراسة أن بصر الروح متصل ببصر العقل في عين الإنسان، فالعين جارحة، والبصر من الروح، وإدراك الأشياء من بينهما فإذا تفرغ العقل والروح من أشغال النفس أبصر الروح وأدرك العقل ما أبصر الروح"[4].

وسواء كان العلم ظاهرا أو باطنا فهو ضروري أي يقيني لأنه من عند الله، فالضرورة مرتبطة باليقين " لو تناولنا كلمة الضرورة في معناها الاشتقاقي اللغوي، لتبين لنا أنها تعني الضرر، و" ضرر (الضر) ضد النفع، وما به رد، والبأساء (والضراء) الشدة... ورجل ذو (ضارورة) و(ضرورة) أي ذو حاجة. وقد اضطر إلى الشيء، أي ألجئ إليه "[5] إذن الضرورة في اللغة الحاجة والمشقة التي لا تدفع " ويمكن للفلسفة أن توضح وجه الحاجة بحيث لا يكون الإرغام همجيا، فالضروري " هو ذلك الشيء الذي لا يعد حقا وحسب، ولكنه سيظل حقا في كل الظروف وبهذا يكون تصوره شيئا أكبر من الإرغام الهمجي، هناك قانون عام يحدث هذا الشيء في ظله "[1].

ومن هنا ارتباطها باليقين الذي هو " العلم وإزاحة الشك وتحقيق الأمر،... وفي التتريل العزيز " وإنه لحق اليقين، أضاف الحق إلى اليقين وليس هو من إضافة الشيء إلى نفسه، ولأن الحق هو غير اليقين، وإنما هو خَالصُه وأصحُّه، فجرى مجرى إضافة البعض إلى الكل "[2] وبما أن ابن تيمية يقول بالعلم الظاهر والباطن فإن الضرورة توجد على كل المستويات الظاهر والباطن فكان تعريفه للضرورة أنه يراد به ما يضطر إليه الإنسان، من المعلومات الظاهرة المشتركة بين الناس، وقد يراد به ما لا يقبل الشك ، وقد يراد به ما يلزم نفس الإنسان لزوما لا يمكن الانفكاك عنه "[3].

هذا النص في نظرنا يترجم أنواع الضرورة التي قد لا تقتصر على ما هو عقلي فحسب فهو كل ما لا يقبل الشك وما يلزم نفس الإنسان بحيث لا يمكنها الانفكاك منه وما يحصل في

---

(4) الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي طالب الأنصاري الدمشقي: السياسة في علم الفراسة، تحقيق احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005ن ط1، ص 4.

(5) ابن منظور: لسان العرب، ج 7 ، ص150

(1) سيد نفادى: المرجع السابق، ص44.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ج13، ص 457.

(3) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1981، ط1 ج7، ص 422.

نفسه دون كسبه مثل الإلهام، وما هو فطري مثل الأوليات العقلية التي لا يحتاج إلى وسائط في معرفتها، إذا ما هو ضروري هو فطري وكسبي عقلي وروحي إذا صح التعبير، خاصة إذا اعتبر الإلهام محله العقل وكذا الحدس " فالحواس... الجهاز المعرفي للإنسان يتكوّن من الحواس والعقل: الحواس تأتي بالمعرفة الحسية والتجريبية، والعقل فيه من المعرفة الفطرية مثل المبادئ، كما أنه قادر على اكتساب المعرفة عن طريق النظر وعن طريق الحواس، وهذا النظر لا يقوم به إلا عن طريق الحواس، كذلك فإن العقل هو محل الإلهام إن اعتقدنا بأنه القلب (لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا) [الأعراف آية: (179)]، (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا) [الحج آية: (46)]، كما أن الحدس نظر من عمل العقل "[1]. فالضرورة تقف وراء العقل والحس والإلهام والحدس فكلها تفيد اليقين والحقيقة أن الضرورة العقلية والحسية بينة بذاتها غير أن الاختلاف هو حول الإلهام والحدس وعلاقتهما بالضرورة، فالإلهام يفيد اليقين لأنه " ما وقع في القلب من العلم... وقد يراد بالإلهام التعليم كما في قوله تعالى: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) [الشمس آية: (8)] أي علّمها "[2] وهذا أيضا علم لا مفر منه ضروري بمعنى لا يمكن دفعه لأننا نحس بالحاجة إليه ولذلك فإن " الإلهام... اسم لما يهجس في القلب من الخواطر فينتبه العقل من ذاته للمعنى المطلوب، ويفهمه بأسرع ما يمكن، ولهذا يقال: فلان ملهم، إذا كان يعرف بمزيد فطنته ما لا يشاهده "[3].

كذلك يرتبط الحدس بالضرورة وبالتالي باليقين حيث أنه " اطلاع النفس المباشر على ما يمثله له الحس الظاهر، أو الحس الباطن من صور حسية أو نفسية، لا على سبيل القياس، ولا على سبيل الاستقراء أو الاستنتاج، ولكن على سبيل المشاهدة التي ينبلج فيها الحق انبلاجا "[4].

فإذا كانت الضرورة تقف وراء العقل والحس والإلهام والحدس عند ابن تيمية فهذا يعني أنه يرى للعلم سبلا عدة.

ومن هنا فابن تيمية لا يقصر العلم على طريق واحد ولا الحقيقة على طريق واحد فليس العقل وحده فقد يعجز العقل ولا يحكم إلا بتدخل الإلهام.

---

(1) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج7، ص 299.

(2) جميل صليبا: المرجع السابق، ج1، ص 130.

(3) المرجع نفسه، ج1، ص 130.

(4) المرجع نفسه، ج1، ص 451.

ومن هنا فإن ضرورة العقل والحس لا تؤدي إلى اليقين التام ولا إلى الحقيقة دائما بحيث تحتاج إلى ما يكملها من العون الإلهي مثلا حقيقة الإنسان لا نقف عليها بمجرد المنهج الظاهري الذي يفيد العلم، ولكنه علم ناقص وإن كان من الله لكنه يحتاج إلى علم إلهي آخـــر بالبـــاطن يعتمد فيه على الإلهام والفراسة...الخ، حتى نصل إلى حقيقة هذا الإنسان ونفهمه حق الفهـــم وقد لا نصل لأن العلم والحقيقة هي عند الله فمنه نأخذها، ولذلك ابن تيمية اعتمـــد الإلهـــام والحدس والقياس والاشتقاق على مستوى اللغة، ولكن تحت ضرورة العقل وعدم التعارض مع النصوص الأخرى حتى يصل إلى القطع واليقين فمثلا لفظ الاستواء في الآيات الكريمة والســـنة الشريفة، قال البعض بأنه من الاستيلاء، أما ابن تيمية فاعتبره بمعناه اللغوي وهو الجلوس علـــى العرش وهو ما يتفق مع ضرورة العقل ولا يتعارض مع النصوص، ولا اللغة التي نزل بها القرآن والتي تعني الجلوس فكان القرآن على حقيقته لا على المجاز بحيث لا تأويل هنا ثم اللغة هنا بمـــا يناسب الذات الإلهية فجلوسه ليس كجلوسنا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا داعي لتحريف اللغة هنا والدخول في متاهات المجاز التي تبعد بالدلالة عن المعنى المراد.

أما الضرورة عند ابن حزم فــ "إن مبعث اعتقادنا بما صح من هـــذه المقـــدمات هـــو ضرورتها... ولا سبب لضرورتها غير ثباتها مما يشكل موجب العقل "[1] ثم إن " صحة موجب العقل، لم يعلم لها سبب أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا محيد عنها، لكن لا وقت للتمييـــز بتقدمها البتة "[2] .

الضرورة تعني الثبات وما مبعث اعتقادنا بالأوائل الضرورية إلا ثباتها في النفس.

فضرورة العقل والحس أساسية في منهج ابن حزم المعرفي فهي أساس اليقين ولذلك فكل مقدمات الاستدلال تبنى عليها " ثمة ضرورة ابستمولوجية (قبلية)... فبمجرد أن يبدأ الإنســـان تمييزه يبدأ علمه الضروري بالأوائل الحسية والعقلية، ومن ثم تتـــوالى الضـــرورات الأخـــرى بالطلب، فيحصل للنفس علم مضاف "[3] لكن هل هذه الضرورة كافية، هل العلم الظاهر هو العلم الحقيقي؟

نعم يجيب ابن حزم الحقيقة هي في المنهج الظاهري فإذا قضى هذا المنهج بأمر فهو حق وإلا فهو باطل وهو ما علّمه الله آدم وبه تعلم الأسماء كلها " واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا

---

[1] ابن حزم: الفصل،ج3، ص130.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص 132.

[3] المصدر نفسه، ج3، ص132.

باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه واتهموا كل من يدعوا أن يتبع بلا برهان وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا فهي دعاوى ومخارق واعلموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها واطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعي الناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئا لما بلغ كما أمر "[1].

فظاهر الآية الموافق لضرورة العقل والحس هو الحقيقة وهو علم من الله، لكن يضيف ابن حزم نصا يقترب من نص ابن تيمية في المعنى حيث يقول: "... العلم على الحقيقة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به وسواء كان من ضرورة ح+9س أو عن بديهة عقل أو عن برهان استدلال أو عن تيسير الله عز وجل له وخلقه لذلك المعتقد في قلبه..." فالعلم عن ضرورة حس أو بديهة عقل أو برهان أو خلقه في قلب الإنسان فهذا كله لله، لكن هل خلقه في قلبه يفيد الإلهام؟

إن ابن حزم لا يأخذ بالإلهام ولم يطبّقه في كتبه ولم يأخذ به مثل ابن تيمية بل الواضح والظاهر عنده المنهج الظاهري الذي يعتمد ضرورة الحس والعقل " ففي مبدأ التمييز يعرف الإنسان ضرورة أنّ الأخضر غير الأحمر، غير الأصفر، وإنّ اللزج غير الصّلب، وأنّ الحار غير البارد، وأنّ جميع الكيفيات مختلفة ، مما يعني أن الكيفيات الحسية، أو الأعراض مفروضة على الإنسان وعليه أن يتمثل فروقها في نفسه "[2].

و" يعرف الإنسان في الوقت نفسه، بديهيات، أو مبادئ عقلية بصورة مباشرة، وبمجرد التمييز... مثل أن الكل أكبر من الجزء، وأن المساويين لشيء متساويان، وأنه لا فكاك للإنسان من هذه المعرفة، مما يجعل العلم بالأوائل ضروريا قبليّا سابقا على فعل المعرفة المقصود أو المنظّم "[3].

وهذا ما يذهب إليه ابن تيمية حيث يقول بالأوائل الحسية والعقلية والتي تبنى بقية المعارف عليها " فالإيمان ببعض الأوليات وصدقها ضروري لقيام العلم فإن الإنسان – بل وكل حي – له علم وإحساس، وله عمل وإرادة فعلمه لا يجوز أن يكون له نظريا استدلاليا يقف

---

[1] ابن حزم:الفصل، ج3، ص49.
[2] المصدر نفسه، ج3، ص 49
[3] المصدر نفسه، ج3، ص53.

على الدليل، بل لابد من علم بديهي أولي، لأنه لو وقف كل علم على علم آخر، لزم الدور أو التسلسل... فلابد من علم أول يحصل ابتداء، بلا علم قبله ولا دليل ولا حجة ولا مقدمة وذلك علم بده النفس وابتدئ فيها وهو أول، فيسمى بديهيّا وأوليّا، وهو من نوع ما تضطر النفس إليه فيسمى ضروريا فإن النفس تضطر إلى العلم تارة وإلى العمل أخرى "[1].

غير أن ابن تيمية لم يعتبر علم الظاهر هو النهاية بل هو جزء من الحقيقة وليس كلها لأن الحقيقة عند الله كلها فهو صاحب العلم ومعلمه، بينما علم الأسماء الظاهر هو نفسه علم الوجود وهو نفسه الباطن وهو العلم الإلهي، فالله خلق العالم وخلق الإنسان وخلق اللغة معبرة عن هذا العالم ومن أراد تحريفها فإنه يحرّف الحقائق التي يقوم عليها العالم فإذا جاء في القرآن أن لله يدا فإن ابن حزم ينفي هذا لأن اليد بضرورة الحس هي اليد البشرية ولذلك فهو ينفيها وفقا للحدس اللغوي الذي يقوم على الحدس الحسي والعقلي بينما ابن تيمية لا ينفيها فهو يعتبر أن اللغة تعبّر عن ما في الأعيان وما في الأذهان وهي كلية لا تعبّر عن جزئيات العالم، فهذا صعب فلفظ اليد يطلق على كل الأيدي بما فيها يد الله، كما جاءت في القرآن ولا يعارضها ضرورة عقلية ولا حسية، فليس في العقل ما ينفي أن يكون لله يد ليست كيدنا ولا هناك ضرورة حسية تمنع ذلك لأننا لم نره حتى نحكم، بل إن الضرورة العقلية تثبت ذلك وكذلك الحسية واللغوية، فاليد لا تطلق بالضرورة على اليد البشرية ثم هي قد ودت في القرآن وهو كلام الله على الحقيقة وكله صدق وبالضرورة تعني أنها اليد. ومن هنا فاللغة لا تقف عند ابن تيمية على المعهود كما هو عند ابن حزم بل تخضع للتطور حسب ما يظهر كل يوم ولا تقف عند حد كما تقف عند ابن حزم عند حدود ما يظهر والمعهود من ذلك المعنى.

إن كل ما يؤدي إلى اليقين ويرتبط بحالة نفسية لا تملك أمام المعنى إلا السكون له ضرورة فهو علم، وبالتالي فهو من الله، وهو ما علّمه الله الإنسان بداية من آدم عليه السلام ثم ذريته من بعده وبما أن الإنسان يحس من نفسه الإذعان للضرورة ولليقين الممثلة للعلم الإلهي، فهذا يدل على توقيفية العلم، ومن هنا أصل العلم هو الله وهو ما يدل عليه اسم الله وعدم اشتقاقه رغم أن الجميع يكرره مما يدل على عدم جهله من طرف الإنسان وكيف يجهل المخلوق أساس وأصل علمه وخالق الضرورة ولذلك بينت العقيدة في القرآن على اليقين لأن القرآن كلام الله فهو صاحب العلم وخالق المتعلم ليتعلم منه ومن هنا فيجب أن تتماشى الأدلة

---

[1] مجدي إبراهيم: المرجع السابق، (الاستقامة، ابن تيمية، ج2، ص 148-149).

على توحيده...الخ مع ما خلق عليه الإنسان من علم فطري بديهي وغيره يستجيب للحق كلما لاح.

" إن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أن هـــذا لازم هذا، استدل بالملزوم على اللازم وأن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصوّر معنى هذا اللفظ، بل مـــن عرف أن كذا لابد له من كذا، أو أنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد علم اللـــزوم. كما يعرف أن كل ما في الوجود آية لله، فإنه مفتقر إليه محتاج إليه لابد له من محدث كما قال تعالى: (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ) [الطور آية: (35)] قال جبير بن مطعم: لمـــا سمعت هذه الآية أحسست بفؤادي قد انصدع، فإن هذا تقسيم حاصر يقول: أخلقوا من غـــير خالق خلقهم؟ فهذا ممتنع في بدائه العقول، أم خلقوا أنفسهم، فهذا أشد امتناعا، فعلم أن لهـــم خالقا خلقهم.

وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار، ليبين إن هذه القضية التي استدل بهـــا فطرية بديهية مستقرة في النفوس، لا يمكن لأحد إنكارها، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يـــدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول: هذا أحدث نفسه.

... فإن المطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوج، يسر الله على عقول الناس معرفة أدلته، فأدلة إثبات الصانع وتوحيده وإعلام النبوة وأدلتها كثيرة جدا، وطرق الناس في معرفتها كثيرة "[1].

وكلما كان الدليل متعلقا بالمعين كان اليقين أقوى ولذلك يرى ابن تيمية أن دليل لزوم المحدث عن الحادث رغم بداهته وفطريته إلا أنه ليس أبلغ من دلالة المعين على معين، فإذا قال: " هذا محدث، وكل محدث فلابد له من محدث، إنما يدل هذا على محدث مطلق كلي لا يمنـــع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإنما تعلم عينه بعلم آخر يجعله الله في القلوب، وهم معترفـــون بهذا، لأن النتيجة لا تكون أبلغ من المقدمات، والمقدمات فيها قضية كلية لابـــد مـــن ذلـــك، والكلي لا يدل على معين، وهذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من الآيات كقوله تعـــالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ) [آل عمران آية: (190)]، إلى غير ذلك يـــدل علـــى المعـــين كالشمس التي هي آية النهار. والدليل أعم من القياس، فإن الدليل قد يكون بمعين على معـــين، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة، فالآيات تدل على نفس الخالق سبحانه،

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج9، ص 212-213.

لا على قدر مشترك بينه وبين غيره، فإن كل ما سواه مفتقر إليه نفسه، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه"[1].

الدليل يستلزم المدلول، فالله " هو رب كل شيء ومليكه، وهو معلم كل علم وواهبه، كما أن نفسه أصل لكل شيء موجود، فذكره والعلم به أصل لكل علم ".

كيف أن العلم به أصل لكل علم؟

اليقين به أصل لكل يقين فهو واجب الوجود بذاته وكل ما سواه ممكن يستمد يقينه منه فإذا لم يكن واجب الوجود ضروري فما الضامن لصدق ووجود ما سواه.

ومما يدل على أن الله أصل كل علم كونه غير مشتق.

إن القول بأن لفظ " الله " مشتق أو غير مشتق يستوجب معرفة سابقة بالاشتقاق الذي يفيد من ناحية اللغة ما يلي: " واشتقاق الشيء بنيانه من المرتجل، واشتقاق الكلام: الأخذ فيه يمينا وشمالا، واشتقاق الحرف من الحرف: أخذه منه "[2].

أما من ناحية الاصطلاح فيفيد ما قاله ابن فارس: " أجمع أهل اللغة – إلا من شذ منهم– أن للغة العرب قياسا، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض، وأن اسم الجنّ مشتق من الاجتنان، وأن الجيم والنون تدلان أبدا على الستر، تقول العرب للدرع جنة، وأجنة الليل، وهذا جنين، أي: هو في بطن أمه أو مقبور. وأن الإنس من الظهور، يقولون: آنست الشيء: أبصرته، وعلى هذا سائر كلام العرب "[1] هذا وقد عرّفه علماء اللغة المحدثون بأنه " توليد الألفاظ بعضها من بعض، ولا يتسنى ذلك إلا من الألفاظ التي بينها أصل واحد ترجع وتتولد منه، فهو في الألفاظ أشبهه ما يكون بالرابطة النسبية بين الناس "[2].

من خلال ما سبق نستنتج ما يلي:

أن اللفظ المشتق يؤخذ من غيره لفظا ومعنى مع نسبة معينة من التجديد على مستواهما على مستوى الفرع دون الأصل، غير أن الفرع والأصل " في هذه الصناعة غيرهما في صناعة الأقيسة الفقهية، والأصل هاهنا يراد به الحروف الموضوعة على المعنى وضعا أوليا، والفرع لفظ

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج9، ص 234.

[2] ابن منظور: لسان العرب، ج10، دار صادر، بيروت، ط3، 1994،ص 184.

[1] ابن فارس الصاحبي: المرجع السابق، ص 66-67.

[2] محمد المبارك: فقد اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، بيروت، ط4، 1970، ص 78.

يوجد فيه تلك الحروف مع نوع تغيير ينضم إليه معنى زائد على الأصـــل، والمثـــال في ذلـــك الضرب مثلا فإنه اسم موضوع على الحركة المعلومة المسماة ضربا ولا يدل لفظ الضرب علـــى أكثر من ذلك، فأما: ضرب يضرب وضارب ومضروب ففيها حروف الأصل وهـــي الضـــاد والراء والباء وزيادات لفظية لزم من مجموعها الدلالة على معنى الضرب ومعنى آخر "[3].

فهل الله كلفظ مشتق من غيره وأنه فرع لأصل آخر مرتجل؟

لقد تعددت الاجتهادات حول ذاته وصفاته كما تعددت حول اسمه حتى ذكر بعضهم أنهم " كما تاهوا في ذاته وصفاته لاحتجابها بأنوار العظمة وأستار الجبروت، كذلك تحيّـــروا في اللفظ الدال عليه أنه اسم أو صفة مشتق أو غير مشتق، علم أو غير علم، إلى غير ذلك، كأنـــه انعكس إليه من مسماه أشعة من تلك الأنوار فقصرت أعين المستبصرين عن إدراكه[4] ولذلك اختلف في لفظ الجلالة على عشرين قولا "[5] مما يدل على مدى التذبذب والاضطراب أمـــام ذاته وصفاته وأمام اسمه فهل الله كلفظ غامض إلى هذا الحد؟

من ناحية اشتقاقه " اختلفوا في المعنى الذي اشتق منه اختلافا كبيرا... فقيل هو مشـــتق من الإلهة والألوهة، وكلها بمعنى العبادة على أنه اسم منها بمعنى المعبود، وقيل أن لفظ الجلالـــة مشتق من ألَه بفتح حروفه كلها، بمعنى تحيّر، لأنه سبحانه وتعالى تتحير في شأنه العقول والأفهام وقيل مشتق من ألُه – بضم اللام – إذا فزع من أمر نزل به وقيل مشتق من لاه بمعنى احتجـــب وارتفع "[1] إلى آخره.

بمعنى "مألوه أي معبود، ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: الله ذو الإلهية والعبوديـــة على خلقه أجمعين، وعلى القول بالاشتقاق يكون وصفا في الأصل، ولكن غلبت عليه العلميـــة فتجري عليه بقية الأسماء أخبارا وأوصافا، يقال: الله رحمن رحيم سميع عليم، كما يقـــال: الله الرحمن الرحيم "[2] وهو الموقف الذي يوضحه تلميذه ابن القيم: " الاشتقاق يستلزم مادة يشتق منها واسمه تعالى قديم، والقديم لا مادة له فيستحيل الاشتقاق لا ريب أنه إن أريد بالاشـــتقاق

---

[3] أبي البقاء العكبري: مسائل خلافية في النحو، تحقيق محمد خير الحلواني، دار الشرق العربي، بيروت، ط1، 1992، ص 74.

[4] أبي البقاء الكفوي: الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998، ص 172.

[5] المرجع نفسه، ص 172.

[1] أحمد الشرباصي: موسوعة له الأسماء الحسنى، دار الجيل، بيروت، ط3، 1996، ج1، ص 17.

[2] ابن تيمية: العقيدة الواسطية، دار الشهاب، الجزائر، ط1، 1988، ص 5.

هذا المعنى وإنه مستمد من أصل آخر فهو باطل، ولكن الذين قالوا بالاشتقاق لم يريدوا هـذا المعنى... وإنما أرادوا أنه دال على صفة له تعالى وهي الإلهية كسائر أسمائه الحسنى، كـالعليم والقدير... فإن هذه الأسماء مشتقة من مصادرها بلا ريب وهي قديمة والقديم لا مادة له "[3].

فابن القيم يحاول أن يبعد عن شيخه شبهة القول بالاشتقاق من أصل أو مادة سابقة عن وجوده اعتمادا على الاقتران التلازمي بين وجود الشيء واسمه ولـذلك يتعـارض القـول بالاشتقاق مع القول بقدم الله تعالى وقدم أسمائه، ومن هنا كان القول بوجوده القديم السـابق على كل وجود مستلزما القول بأن الاشتقاق كان من اسمه أو صفته التي بالتقادم والاسـتعمال أصبحت علما عليه فكأنه غير مشتق " والأظهر أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعلم "[4].

إن اشتقاق " الله " من الألوهية التي هي العبادة أمر غير يقيني ولا قطعي ثم إن ما جـاء من الاستشهاد بقول ابن عباس رضي الله عنهما لا يفيد إلا اختصاص الله بالعبودية والألوهيـة دون الاشتقاق حيث من هنا يكون الخلط بين الله والإله. الله لا جمع له بينما جمع إله آلهة، وهنا يكون الفرق ولذلك يطلق الإله على كل معبود كالشمس والقمر والأصنام بينما لم يطلق على أيهم اسم الله لعدم اختصاصه بغير ذاته تعالى ولذلك جاء في الذكر الحكيم: (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً) [مريم آية: (65)]، وهو النفي الضمني القاطع على تسمية غيره بهذا الاسم سواء في التـاريخ الماضي أو اللاحق مما يفيد أنه أصل وليس فرعا مشتقا من غيره وإن كانت من صـفاته الـتي يختص بها على الحقيقة فإن العبادة والتأليه مصادر أفعال تقوم بنا نحن البشر نتيجة ما نشعر بـه اتجاهه من الخوف والرجاء ولذلك فهو الله الذي من عبادته كإله لا يكون معه إله آخر ولذلك جاء في الشهادة " لا إله إلا الله " كل هذا يعضده قول الزجاجي: " فإذا قال قائل: فإذا كـان معنى إله معنى معبود أ فيجوز على هذا أن يسمى كل معبود إلها، كما يسمى معبـودا؟ قيـل: ذلك على الحقيقية غير جائز، لأن معنى الإله في الحقيقة هو ذو الألوهية أي المستحق للألوهيـة والعبادة.

والمعبود إنما هو اسم المفعُول من عَبَد فهو مَعْبود ألا ترى أن أحدا من العرب لم يقـل: إلهنا الله فهو مألوه، كما قالوا عبدناه فهو معبود، وإنما قيل: تألّهنا أي تعبّدنا، فـ " إله " ليس

---

[3] ابن القيم الجوزية: بدائع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ج1، ص 20.

[4] البيضاوي: تفسير البيضاوي، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكـر، بـيروت، ط2، 1996،ج1، ص 34.

بمنزلة معبود فقط، فمن عبد شيئا فقد لزم من طريق اللغة أن يقال: عبده، فهو عابد له، وذكر معبوده، ولم يقل: إلهه، فيقال مألوهه، كما قيل: عبده فهو معبوده، لوضعه العبادة في غير موضعها ولا استحقاقها "[1].

ومن هنا فالله ليس إلها يعبد فحسب بل هو الذي تألّهنا أي تعبّدنا ولذلك " يعقل به ما لا يعقل بقوله إله "[2] حيث أن الله يكفي مجرد ذكره لكي نتذكره وكأن اسمه يذكرنا بمعناه في نفوسنا، كما يذكر أحدهم صاحبه برجل آخر له سابق معرفة به فيقول له: " الرجل " فتغني هذه اللفظة الواحدة عن كلام كثير، فقولك الله كقول هذا، وهذا لسابق ما جبلنا على معرفته من كونه راسخا في نفوسنا، ظاهرا فيها، معروفا لأنه هو من أجبلنا على ذلك وعلّمنا تأليهه وعبادته انطلاقا من " كونه أعرف المعارف "[1].

كما ذهب إليه السّمين انطلاقا من كونه غير مشتق وذلك بعد أن وقف على كل الآراء التي قيلت ذلك لأن البحث عن أصل اشتقاقه يدل على اشتراك أو على إمكانية اشتراك غيره معه في ذلك المعنى الكلي الأساسي والذي ينفيه قول " لا إله إلا الله " يقول الرازي: " لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشّركة فيه لأن اللفظ المشتق لا يفيد إلا أنه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه، وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين، فثبت أن هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشّركة فيه بين كثيرين، ولو كان كذلك لما كان قولنا " لا إله إلا الله " توحيدا حقا مانعا من وقوع الشّركة فيه بين كثيرين، لأن بتقدير أن يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا " الله " غير مانع من أن يدخل تحته أشخاص كثيرة، وحينئذ لا يكون قولنا " لا إله إلا الله " موجبا للتوحيد المحض، وحيث أجمع العقلاء على أن قولنا " الله " اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة، وأنها ليست من الألفاظ المشتقة "[2].

وما يعضد ما ذهبنا إليه من عدم اشتقاقه وظهوره في نفوسنا أن الألف واللام لا تزولا بحرف النداء فهو معروف ومعرّف بذاته من خلال حروفه ولا يكون أبدا نكرة ولذلك فإن "سائر الأسماء والصفات إذا دخل عليه النداء أسقط عنه الألف واللام، ولهذا لا يجوز أن يقال:

---

(1) الزجاجي: اشتقاق أسماء الله الحسنى، تحقيق د.عبد الرحمن الحسين المبارك، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، (د.ط)،(د.ت)، ص 37-40.

(2) المرجع نفسه، ص 36.

(1) عبد العال سالم مكرم: الكلمات الإسلامية في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1996، ص 23.

(2) الإمام فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص 156.

يا الرحمن يا الرحيم، بل يقال: يا رحمن، يا رحيم، أما هذا الاسم فإنه يحتمل هذا المعنى فيصح أن يقال: يا الله. ذلك أن الألف واللام في هذا الاسم صار كالجزء الذاتي فلا جرم لا يسقطان حالة النداء وفيه إشارة لفظية، وذلك لأن الألف واللام للتعريف فعدم سقوطهما عن هذا الاسم يدل على أن هذه المعرفة لا تزول أبدا " هذه المعرفة الراسخة التي جعلت العرب رغم تسميتهم " الأوثان آلهة إلا هذا الاسم فإنهم ما كانوا يطلقونه على غير الله سبحانه وتعالى والدليل عليه قوله تعال: " وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ " [العنكبوت آية: (61)] [1] " فنتيجة ارتباطه بالشعور وما فطرت عليه النفوس كان الإيمان به أمر ظاهرا وكان السؤال حول ذاته وكيفيته محيرا مما حمل الناس على اعتباره مشتقا من أَلَهَ أي " تحير فيه و لم يهتد إليه، فالعبد إذا تفكر فيه تحيّر، لأن كل ما يتخيله الإنسان ويتصوره فهو بخلافه، فإن أنكر العقل وجوده كذّبته نفسه لأن كل ما سواه فهو محتاج، وحصول المحتاج بدون المحتاج إليه محال، وإن أشار إلى شيء يضبطه الحس والخيال وقال إنه هو كذّبته نفسه أيضا،...

فلم يبق في العقل إلا أن يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الإدراك، فهاهنا العجز عن درك الإدراك إدراك، ولاشك أن هذا موقف عجيب تتحيّر العقول فيه وتضطرب الألباب في حواشيه "[2].

وهذه حقيقة فإن ما كتب حوله لا يعدّ ولا يحصى وكان دليلا على عجز الإنسان عن الإحاطة التامة به خاصة في غياب الدلالة الحقيقية عليه وهي وحيه المنزّل فأنّى لإنسان أن يعرف حقيقة إنسان مثله إذا غاب عن حواسه، فما بالك بالموجود الذي ليس كمثله شيء، لكن هل ترك الله عباده هكذا و لم يأخذ بيدهم إلى ما يزيل ما بأنفسهم من الجهل أو لم يدلّهم على المنهج الأحكم والأسلم لمعرفته وللمعرفة بصفة عامة؟

بلى فإن القرآن والسنة والوحي بصفة عامة حمل الإنسان هذا المنهج وحمل له العلم الذي يخرجه من هذه الحيرة، ومن هنا فكيف يكون " الله " مشتقا من الحيرة مادام منهج معرفته موجود؟ فهو إذا محيّر بالنسبة لمن اختاروا الحيرة، كما اختار غيرهم جهنم وسبيل الجنّة واضح أمامهم، فهل الخطأ هنا في الجنّة أم فيمن تعامى عن طريقها. ولذلك فهو غير مشتق من

---

[1] الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي: المفسرون بين التأويل والإثبات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000، ج1، ص 144.

[2] فخر الدين الرازي: المرجع السابق، ج1، ص 160.

أله، كما أنه غير مشتق من لاه، يلوه أي احتجب، "قال بعض المحققين سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره "[3] ذلك أنه من المعضلات توضيح الواضحات هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الله غير مشتق من هذا اللفظ تبعا للتكلف والشذوذ في محاولة إلصاقه به حيث اعتبر اشتقاقه من لاه يليه تبعا لما قيل في لَهْى أبوك: " لله أبوك " فقلب العين إلى موضع اللام وخففه، فحذف الألف واللام، وحذف حرف الجر، وأبعد بعضهم، فجعل من ذلك قول الشاعر:

ألا يا سنا بَرْقٍ على قُلل الحِمى ... ّلِهّنك منَ بَرْقٍ عليّ كريمُ

قال الأصل " لله إنك كريم عليّ "، فحذف حرف الجر، وحرف التعريف والألف التي قبل الهاء من الجلالة، وسكن الهاء إجراء للوصل مجرى الوقف، فصار: " لَهْ " ثم ألقى حركة همزة إن على الهاء، فبقى لهنّك كما ترى.

وفي الحقيقة أن هذا التقدير فيه تكلف، لكثرة المحذوفات ولا داعي لهذا العنت في التقدير والتأويل.

فالله يمثل الأساس بالنسبة للإنسان في علاقته وفي بحثه عن الحقيقة وعن اليقين، فالإنسان منذ وجد على وجه الأرض شهد له بما يتمتع به من قوة داخلية فماكس موللر صاحب الرأي المعدود في اشتقاق اللغات ومعاني الأساطير وعلاقتها بالعقائد والعبادات... يؤمن بأن " البصيرة " هبة عريقة في الإنسان، وأننا كما قال: " مهما نرجع بخطوات الإنسان إلى الوراء فلن يفوتنا أن نتبين أن منحة العقل السليم المستفيق كانت من خصائصه منذ أوائل عهده "[1] فمن أين كانت تلك البصيرة أو ذلك النور الداخلي الذي يتفاوت الناس في تسميته وفي تعريفه، وممن شك في ارتباطها بالله من يقول أو يعتبر " الله... نتاجا للمخيلة المبدعة مثل الشعر والموسيقى اللذين وجدهما ملهمتين جدا... الله لم يوجد فعليا "[2] فالإنسان حسب هذا التصور أسقط احتياجاته ومخاوفه على الله، لكن الله لا يوجد كحقيقة موضوعية كذات بل هو من اختراع الإنسان، وإذا كان الله لا يوجد كحقيقة موضوعية فهل من العقل والمنطق أن يوجد كخيال؟

---

[3] المرجع نفسه، ج1، ص 160.

[1] عباس محمود العقاد: الله كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف بمصر، ط6، (د.ت)، ص 23.

[2] كارين آرمسترونغ: الله والانسان على امتداد أربعة آلاف سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، ترجمة محمد الجوترا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط2، 2002، ص 12.

إن القول بوجود الله يستلزم في ذاته وجودا ضروريا، كما عبّر عنه بونا فانتورا حيث قال: " إذا كان الله إلها، فإن الله موجود "[1] يعني إذا افترض أحدهم أن المسمى الله أو يسوع أو غيرهما المتصف بالألوهية يعني الخضوع والاستسلام له لكماله المطلق، ومن هنا عبودّيته لنا وعبادتنا له، فهذا لا يحصل بأي حال من الأحوال لو افترضنا عدم ضرورة وجوده، لأن هذه الضرورة هي الدليل الأكبر على أنه واجب الوجود بذاته، فواجب الوجود بذاته منه تستمد بقية الموجودات وجودها وأي شك في ضرورة وجوده هو شك في وجودها ذاته هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشك في ضرورة وجوده هو شك في صفاته، فكيف يكون عليما بعلم ليس كمثله شيء ورحيما برحمة لا مثيل لها... الخ، ووجوده ليس ضروريا بل من شروط كمال ذاته وصفاته أن يكون ضروري الوجود ولا يحتمل الشك فأن " يكون الله ضروريا، لأنه ينتج من الطبيعة الإلهية نفسها، يعني أنه موجود بالفعل وموجود بالضرورة "[2] ومن هنا فإن " افتراض ماركس وفويرباخ بكون فكرة الله ناتجة عن إحباط ما أو عن تصعيد ما للحاجيات الإنسانية، هو افتراض لا يمكن بأية طريقة من الطرق توضيحه، فعندما يحاول المرء تعويض اللانهائية المطلقة لله مثلا بطبيعة نهائية، فإن أزلية الله سوف تسقط كذلك، فعندما تلغي ضرورة الوجود الإلهي فإن كمالات ذاك الذي لا يوجد شيء آخر أكبر منه خارجا عنه"[3] ستسقط كذلك.

وبنفس الطريقة فإن من المستحيل "أن يوجد الوجود الأزلي، الموجود بالكامل، حيويا وديناميكيا في الجوهر دون الوجود الضروري الإلهي، ذلك أنه وبعدم وجوب الوجود وبالتالي إمكانية فناء هذا الوجود أو قيامه في أي لحظة لأنه متصل بالزمن، فإن هذا الوجود الضروري يمكن أن تكون له بداية ونهاية، ويمكن فحص الصفات الإلهية الأخرى بنفس الطريقة لإظهار كيف توحد الضرورة المطلقة بين كل هذه الصفات في وجود واحد في وحدة معقولة وضرورية، وبهذا فإن الجوهر الإلهي يختلف عن كل فكرة مخلوقة لله "[1].

ففكرة الألوهية دليل على وجوده الضروري الذي يحسه المرء بحسه الظاهر والباطن، فوجوده فريد من نوعه لأنه ليس كمثله شيء ومن هنا " كانط يخطئ عندما يفترض ذلك فيما

---

[1] جوزيف سايفرت:الله كبرهان على وجود الله، ترجمة وتقديم الدكتور حميد لشهب، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2002، ص 202.

[2] المرجع نفسه، ص 202.

[3] المرجع نفسه، ص202

[1] جوزيف سايفرت : المرجع السابق، ص 205-206.

يتعلق بالوجود الإلهي الفريد، معتبرا إياه وجودا كباقي الموجودات الأخرى، ويمكن البرهنة على أن وجود الله هو وجود فريد في نوعه عندما نلاحظ أن هذا الوجود يمكن أن يقضى عليه كوجود عندما " نبعد " عنه نحرمه من الوجود الضروري فلا يمكن للوجود الإلهي أن يكون وجودا " في ذاته " دون وجود واقعي وضروري وكل خلط لله بوجود عرضي آخر سوف لن يقضي إلا على الله، يعني أن جوهر الله كجوهر سوف يصبح خيالا متناقضا إذا لم يكن الله يوجد فعلا وضروريا "[2] ومن هنا " إذا كان الله لا يوجد فعلا وبالضرورة، فإنه لن يمكنه أن يوجد على الإطلاق وسيكون بهذا فقط فكرة مملوءة بالتناقضات "[3] ونكون أمام خيارين "فإما أن الله يوجد بالضرورة، أو أنه بالضرورة لا يوجد، والله الذي يمكن أن يوجد والذي لا يمكن أن لا يوجد هو ليس شيئا ولا يمكن أن يكون إلها.

وفي هذا المعنى فإنه سيكون صحيحا القول: إذا كان الله ممكنا (يعني غير متناقض)، فإنه يوجد حقيقة..."[4].

وهو ما يلتقي مع مجدي إبراهيم حيث أن "معرفة الله فوق المبادئ المعرفية الخاصة بالمخلوقات، فمعرفته فطرية أولا، ونظرية بعدا، فأول المعارف الفطرية عند المدرسة الأصولية هي معرفة الله، وليس في هذه المعرفة أدنى شك، ومن لم يعرف ذلك، فإنه لن يقر بوجود شيء حقيقي، وإن أقر بوجود نفسه، فإن السؤال التالي: من أوجد هذه النفس؟..."[5].

يتفق مالبرانش مع ابن حزم وابن تيمية في أن الله مصدر كل الحقائق، فهو أصل العلم ذلك أن طالب العلم بالنظر عليه الابتداء من معلوم بالفطرة يبني عليه فهو لا ينطلق من فراغ ولذلك فإن: " الطالب للعلم بالنظر والاستدلال لا يحصل له ذلك إن لم ينظر في دليل يفيده العلم بالمدلول عليه، ومتى كان العلم مستفادا بالنظر، فلابد أن يكون عند الناظر من العلم المذكور الثابت في قلبه ما لا يحتاج حصوله إلى نظر، فيكون ذلك المعلوم أصلا وسببا للتفكر الذي يطلب به معلوما آخر، ولهذا كان الذكر متعلقا بالله لأنه سبحانه هو الحق المعلوم، وكان التفكر في مخلوقاته، كما قال الله تعالى: (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ

---

(2) المرجع نفسه، ص 260.

(3) المرجع نفسه، ص 261.

(4) المرجع نفسه، ص 261.

(5) مجدي إبراهيم: المرجع السابق، ص 187.

وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ...)" [آل عمران آية: (191)] [1] ويضيف "وأما الخالق –جل جلاله– سبحانه وتعالى فليس له شبيه ولا نظير،... هو معلوم بالفطرة، فيذكره العبد، وبالذكر، وبما أخبره به عن نفسه يحصل للعلم من العلم به أمور عظيمة "، وللعلاقة بين الله والعلم اليقيني الضروري المستمد أصلا منه فإن " كل من كان بالله أعرف، وله أعبد، ودعاؤه له أكثر، وقلبه له أذكر، كان علمه الضروري لذلك أقوى وأكمل، فالفطرة مكملة بالفطرة المنزلة"[2] ، فالعلم الضروري يتوقف على علم سابق فطري يمكن أن تقول عنه علم موجود بالقوة مركوز في النفس، لكن هل معنى هذا أن الله يحل في الإنسان كما هو عند مالبرانش حيث يرى أن في وسعنا أن نقول إنه محل الأرواح، كما نقول عن المكان إنه محل الأجسام وذلك أنه محل العقل الكلي الذي يستمد منه الإنسان الضرورة حيث يقول:

« Un dieu dans lequel se trouve la raison qui m'éclaire par les idées purement intelligibles qu'elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes, car je suis sûr que tous les hommes sont unis à la même raison que moi, puisque je suis certain qu'ils voient ou peuvent voir ce que je voie quand je rentre en moi-même, et que j'y découvre les vérités ou les rapports nécessaires que renferme la substance intelligible de la raison universelle qui habite en moi, ou plutôt dans laquelle habitent toutes les intelligences » [1].

ففي الله يوجد العقل الذي ينيرني بالأفكار المستمدة منه، وبالتالي فالناس يتوحدون في وبهذه الأفكار، وهذا العقل خاصة وأنهم مثلي عندما يستبطنون يرون ويكتشفون الحقائق والضرورات التي يحتويها العقل الكلي الذي يسكنني أو الذي يسكنه كل تفكير.

فالله يملك العلم الضروري وبيده العقل البشري لذلك فإن كل يقين يؤدي إليه فاتحاد الله بالإنسان، يتمثل في العقل الكلي الذي يمثل الأفكار التي يتشارك فيها الناس "المميز الجوهري للإنسان يقوم في اتحاده الضروري بالعقل الكلي وإن كان لا يعرف عادة من الذي يحتوي على هذا العقل وأنه لا يعني نفسه بالكشف عنه. إني أرى مثلا أن 2 × 2 = 4 وأنه ينبغي تفضيل الصديق على العدو وأنا على يقين بأنه لا يوجد إنسان في العالم لا يرى ما أرى أنا، لكني لا أرى هذه الحقائق في عقول الآخرين، كما أن الآخرين لا يرونها في عقلي أنا، فمن الضروري إذن أن يكون هاهنا عقل كلي ينيرني وينير كل عقل، لأنه لو كان العقل الذي أحتكم إليه ليس

---

(1) ابن تيمية: الفتاوى، ج9، ص 40.

(2) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، البحث عن الحقيقة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980 ،ج2، ص 476.

(1) MALBRANCHE : De la recherche de la Vérité, livre1, ¨Paris, 1962, P 85.

هو نفس العقل الذي يحتكم إليه الصينيون، فمن البيّن أنني لن أكون متيقنا... بأن الصينيين يرون نفس الحقائق التي أراها أنا "[2].

تبعا للمسيحية التي تقوم على فكرة حلول الله في الإنسان قال مالبرانش بفكرة حلول الله في الإنسان من خلال الضرورة، أما ابن تيمية فهو يبقي على المسافة المميزة بين الخالق والمخلوق تبعا للعقيدة الإسلامية التي تقوم على فكرة التوحيد الخالص والتتريه التام، لكن الربوبية وعلاقتها بالإنسان تفتح باب الاتصال بينهما، فالله معنا وفكرة المعية هنا لا تعني عند ابن تيمية أنه يحل في الإنسان، بل هو معنا بعلمه وهو الرازق والرعاية التي يوليها الله لعباده ولذلك فطرهم على معرفته حتى لا يضلوا وجعل نفسه " أعرف المعارف" ولذلك يرى ابن تيمية أن على الإنسان أن يطلب الهداية من الله " وحقيقة الأمر أن العبد مفتقر إلى ما يسأله من العلم والهدى طالب سائل، فبذكر الله والافتقار إليه يهديه الله "[3] ثم إن " العلم بالمحبوب يورّث طلبه، والعلم بالمكروه يورّث تركه، ولهذا يسمى هذا العلم: الداعي، ويقال: الداعي مع القدرة يستلزم وجود المقدور، وهو العلم بالمطلوب المستلزم لإرادة المعلوم المراد، وهذا كله إنما يحصل مع صحة الفطرة وسلامتها، وأما مع فسادها فقد يحس الإنسان باللذيذ فلا يجد له لذة بل يؤلمه، وكذلك يلتذّ بالمؤلم لفساد الفطرة، والفساد يتناول القوة العلمية والقوة العملية جميعا، كالممرور الذي يجد العسل مرّا، فإنه فسد نفس إحساسه حتى كان يحس به على خلاف ما هو عليه للمرة التي مازجته وكذلك من فسد باطنه "[1].

وبما أن القلب مرتبط بخالقه فهو لا يزكو إلا به " إن القلب إنما خلق لذكر الله سبحانه، ولذلك قال بعض الحكماء المتقدمين: الذكر للقلب بمترلة الغذاء للجسد، فكما لا يجد الجسد لذة الطعام مع السقم، فكذلك القلب لا يجد حلاوة الذكر مع حب الدنيا، فإذا كان القلب مشغولا بالله عاقلا للحق، متفكرا في العلم فقد وضع في موضعه، أما إذا لم يصرف إلى العلم و لم يودع فيه الحق فقد نسي ربه، فلم يوضع في موضع بل هو ضائع لا يحتاج أن نقول قد وضع في غير موضعه بل لم يوضع أصلا، فإن موضعه هو الحق، وما سوى الحق باطل "[2] وكذلك فإن " الأنبياء عليهم السلام دعوا الناس إلى عبادة الله أولا بالقلب واللسان، وعبادته

---

[2] عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق، مالبرانش:البحث عن الحقيقة، الإيضاح رقم 10

[3] ابن تيمية: الفتاوى، توحيد الألوهية.،ج1، ص50

[1] ابن تيمية: الفتاوى، توحيد الربوبية، ج2، ص 25.

[2] ابن تيمية: الفتاوى، ج10، ص 12.

متضمنة لمعرفته، وذكره فأصل علمهم وعملهم: هو العلم بالله، والعمل لله، وذلك فطـــري... أصل العلم الإلهي فطري ضروري، وأنه أشد رسوخا في النفوس من مبـــدأ العلـــم الرياضـــي كقولنا: إن الواحد نصف الاثنين، ومبدأ العلم الطبيعي كقولنا أن الجسم لا يكون في مكانين، لأن هذه المعارف أسماء قد تعرض عنها أكثر الفطر، وأما العلم الإلهي: فما يتصور أن تعـــرض عنه فطرة "[3].

ومن هنا فإن ابن تيمية يرى أن القياس الكلي لا يدل على المعين ولذلك فإن دلالته أقل وضوحا ويقينا وضرورة من دلالة الآيات على المعنى المراد " فالمخلوقات كلها آيات للخـــالق، والفرق بين الآية وبين القياس: أن الآية تدل على عين المطلوب الذي هي آية وعلامـــة عليـــه، فكل مخلوق فهو دليل وآية على الخالق نفسه.

ثم الفطر تعرف الخالق بدون هذه الآيات، فإنها قد فطرت على ذلك، ولو لم تكن تعرفه بدون هذه الآيات لم تعلم أن هذه الآية له، فإن كونها آية له ودلالة عليه: مثل كون الاسم يدل على المسمى فلابد أن يكون قد تصور المسمى قبل ذلك، وعرف أن هذا الاسم له، فكـــذلك كون هذا دليلا على هذا يقتضي تصور المدلول عليه وتصور أن ذلك الدليل مستلزم له، فلابد في ذلك أن يعلم أنه مستلزم للمدلول، فلو لم يكن المدلول متصور لم يعلم أنه دليل عليه فمعرفة الإضافة متوقفة على تصور المضاف والمضاف إليه، لكن قد لا يكون الإنسان عالما بالإضافة ولا كونه دليلا، فإذا تصوّره عرف المدلول إذا عرف أنه مستلزم له، والنـــاس يعلمـــون أن هـــذه المخلوقات آيات ودلائل للخالق، فلابد أن يكونوا يعرفونه حتى يعلمون أن هذه دلائل مستلزمة له "[1] ولذلك فإن " الطريقة القياسية، والرياضية، إذا سلكها الرجل وأفضت به إلى المعرفة... علم حينئذ أنه سلك طريقا صحيحا وأن مطلوبه قد حصل.

أما الطريقة الإيمانية " إذا أخذ الإيمان بالله ورسوله مسلما، ونظر في موجبـــه وعمـــل بمقتضاه: حصل له بأدنى سعي مطلوبه من معرفة الله، وأن الطريق التي سلكها صـــحيحة فـــإن نفس تصديق الرسول فيما أخبر به عن ربه وطاعته يقرر عنده علما يقينيا بصحة ذلـــك أبلـــغ بكثير مما ذكر أولا "[2].

---

[3] ابن تيمية: الفتاوى، توحيد الربوبية، ج2، ص 15.

[1] ابن تيمية: الفتاوى، توحيد الألوهية، ج1، ص 48-49.

[2] ابن تيمية: الفتاوى، توحيد الربوبية، ج2، ص 10.

وهناك نص مهم يجمل فيه ابن تيمية أنواع الضرورة " والطريق العبادية تفيد العلم بتوسط الرياضة وصفاء النفس، فإنه حينئذ يحصل للقلب علم ضروري.

فإن العلم الضروري: هو الذي يلزم نفس العبد لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه، فالقائس إن لم يحصل له العلم الضروري ابتداء، وإلا فلابد أن يبني نظره وقياسه على مقدمات ضرورية ثم حينئذ يحصل له العلم.

ولهذا قال طائفة منهم أبو المعالي الجويني: أن جميع العلوم ضرورية باعتباراتها بعد وجود النظر الصحيح في الدليل يحصل العلم ضرورة، لكن منها ما هو ضروري عند تصور طرفي القضية، ومنها ما هو ضروري بعد النظر في دليل ذي مقدمتين، أو مقدمات. فقال الشيخ العارف: " نحن نجد العلم وجدا ضروريا بالطريق التي نسلكها من تزكية النفس، وإصلاح القلب الذي هو حامل العلم وداعيه فكل منهما يفيض الله العلم على قلبه، وينزله على فؤاده، ولكن أحدهما بتحصيل العلم المقارن للعلم المطلوب، الذي هو المقدمات، والآخر بإصلاح طالب العلم الذي يريد أن يكون عالما- وهو القلب "[1].

وفي ذلك يقول ابن حزم أيضا حول علاقة الضرورة والعلم اليقيني بالله ما يراه من ارتباط القلب بخالقه " قد قامت البراهين على أن النفس مخلوقة وكذلك جميع قواها المنتجة عن قوتيها الأولتين التمييز والهوى كل ذلك مخلوق مركب في النفس مرتب على ما هو عليه فيها كل جار على طبيعته المخلوقة لجري كيفياته بها على ما هي عليه، فإذ قد صح أن كل ذلك خلق الله تعالى فلا مغلّب لبعض ذلك على بعض إلا خالق الكل وحده لا شريك له "[2] ويشاطر مالبرانش في أن العقل لا يملك أن يعرف طبيعة الذات الإلهية بل يتوصل إلى معرفته فيما يتوقف على الدليل، ومن هنا فالدليل دليل لأنه مستمد من علاقة الدال بالمدلول التي أشار إليها ابن تيمية ويضيف ابن حزم أنه " ما دل الشاهد إلا بأنه تعالى بخلاف خلقه من جميع الوجوه وحاشا أن يكون الله عز وجل غائبا عنّا بل هو مشاهد بالعقل كما نشاهد بالحواس كل حاضر، ولا فرق بين صحة معرفتنا به عز وجل بالمشاهدة بضرورة العقل وبين معرفتنا بسائر ما نشاهده "[3] فالله "لا يحيط به العقل من جهة التمثيل ويدركه من جهة الدليل "[4] ذلك أن

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، توحيد الربوبية، ج2، ص 76-77.

[2] ابن حزم: الفصل، ج5، ص 51.

[3] المصدر نفسه، ج5، ص51

[4] ابن تيمية: الفتاوى، ج9، ص 76.

مجال العقل هو كيفيات العالم، والله ليس من كيفيات العالم فهو الخالق وليس المخلوق ولذلك فدور العقل ينتهي عند حدوده ولا يتجاوزها.

فالله ليس غريبا عن النفس وهي لا تحتاج إلا إلى التذكير لتتوافق بنيتها مع المعاني " وكل ما قاله الله تعالى فحق ليس منه شيء منافيا للمعقول، بل هو كله، قبل أن يخبرنا به تعـــالى، في حد الإمكان عندنا، ثم إذا أخبر به عز وجل صار واجبا حقا ويقينا "[1] وأيضا " أن كـــل مـــا صح ببرهان أي شيء كان فهو في القرآن وكلام النبي صلى الله عليه وسلم منصوص مسطور، يعلمه كل أحد من أحكم النظر وأيده الله تعالى بفهم... "[2] ومما بيّن مدى حاجة الإنسان إلى الله " قوة البصر الباطن ونوره بحسب بعده عن الشهوات التي هي تكدره وتطمس عليه وتحجبه عن الاتصال بمادته، ومادته علم الله الأعلى الذي يمد به من يشاء "[3].

---

(1) ابن حزم: الفصل، ج2، ص 166.

(2) المصدر نفسه،ج2، ص 166.

(3) خالد الزغبي: ظاهرية ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، عمان، ط1، 1996، ص10.

4. خلــق القــرآن بيــن الــوحـــي والإلـــهام:

ترتبط قضية تحريف الدلالة في الفكر الإسلامي بأهم قضية في نظرنا وهي خلق القـــرآن حيث أنها " قضية بالغة الخطورة، فإنها كانت تعني، من وجهة نظرنا، إنكار صدور القرآن عن رب العالمين، أي إنكار ألهيته، وبالتالي يفتح الباب ليكون الإنسان معيارا لكل شيء. كـــذلك فإنه يترتب عليها إنكار النبوات... "[1].

ومن هنا ارتبطت بالوحي والقرآن والنبوة وأصبحت " أصل كل شيء، وبقيت العمود الفقري للحضارة الإسلامية على طول الزمن التاريخي "[2] يتبين ذلك قـــديما عنـــد المعتزلـــة والأشاعرة أو علماء الكلام والفلاسفة والمتصوفة وتنعكس اليوم في كتابات حامد أبـــو زيـــد وفضل الرحمن وهشام جعيط ممن يقولون بفتح باب التأويل أو ما يسمى بالهرمينوطيقا والغايـــة منها في الأساس " ليس فهم النص أو البحث عن معناه، وإنما الغاية الأولى هو تنميـــة الموهبـــة الإبداعية، والقدرة القولية، بتحريض من النص نفسه وتشجيع من رموزه وعلاماتـــه، وإثـــراء الفكر، وإثارة الذاكرة من خلال إيحاءاته واستدعاءاته "[3].

وقد حمل كل واحد منهم رؤية معينة للغة وللمعنى نظر من خلالهـــا للفـــظ والمعـــنى القرآنيين من خلال منهج معين.

غير أن الملاحظ في هذه المسألة أن المشكل لم يكن مطروحا بالنسبة إلى الألفاظ كمـــا كان مطروحا بالنسبة للمعنى المراد حيث عندما أنزل القرآن أنكر البعض أن يكون كلام الله أو أن يكون الله متكلما بألفاظ لها معاني فاتهموا الرسول عليه الصلاة والسلام بالجنون والكهانـــة والشعر والكذب... الخ، فراحوا يعملون فكرهم في هذا الكلام وهو ما عبّر عنه القرآن الكريم حيث " عبر... عن كل هذه الفرق الناقدة أو ما يمكن تسميته بالمدارس النقدية حول القـــرآن مدرسة الشعر والسجع والسحر والأساطير، والإفك بقوله: (انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأَمْثَـــالَ فَضَلُّوا فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً) [الإسراء آية: (48)] "[1] ومن هنا فهم يوازنون بينه وبين الكلام

---

(1) مجدي إبراهيم: المرجع السابق، ص 205.

(2) هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص 55.

(3) أحمد الطعان: القرآن مقدس ولا مكان للقراءات التحريفية بدعوى التأويل، حوار مع جريدة الوقت التجريبية. ***www.jabbalah.maktoobblog.com***

(1) الطاهر حليس: اتجاهات النقد العربي وقضاياه في القرن الرابع الهجري ومدى تأثرها بالقرآن، منشورات جامعة باتنة، ط1، 1986، ص 30.

البشري لإخضاعه له وهو أمر معقول وواقعي جدا، لأن القرآن أنزل بلغة مفهومة عند البشر فظن البعض أنه بشري في لفظه، أما المعنى فهو محور كل المناقشات " فالعربي يقرأ القرآن ويتفهمه تفهما لغويا ويعجب بحسن مفرداته وقوة تأثيرها في الحياة الداخلية للنفس الإنسانية، لكن الذي لا يعجبه هو الجانب المعنوي الذي تطرحه المفردة، وفي هذه الحالة تطرح قضية التكامل بين المفردة ومعناها، أو انفصال الكلمة عن المعنى فهم يحبون القرآن من جانبه اللفظي ولا يحبونه من جانبه المعنوي "[2] وهي المدرسة التي ترى أن القرآن لا يعبر بمعانيه عن الثوابت التاريخية لقريش ولذلك رأت في تلك المعاني تهديدا لريادتها وزعامتها فالتوحيد ينسف بالأصنام التي يعبدها الناس ويحجون إليها " فراحت تبحث عن صيغ جديدة للمعاني التي جاء بها القرآن كأن تقول أنه كلام يحمل معاني شاعرية وسحرية وكهنوتية وقد تكون فيه معاني لا ترقى إلى مستوى عقول البشر فهي من باب أساطير الأولين، وينبغي تكذيب مثل هذا الكلام ورده على صاحبه، والإعلان عن ذلك في المنتديات والساحات القبلية العامة على الإيمان باللفظ ومحاربة المعاني"[3] واستمرت المجادلات إلى اليوم حول المعنى لأن النظر إلى اللفظ والمعنى قد كان نظرا فاصلا بينهما منذ البداية "وانطلاقا من... إن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية، سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام... هو ميلها العام والواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين "[4].

ليس على مستوى المفردات فحسب بل وحتى على مستوى التراكيب، نتيجة اختلاف المناهج والخلط بين البنى المفهومية وبالتالي الابستمولوجية، فالنص الديني ليس نصا بشريا بالضرورة ولذلك فليس من الضروري أن نطبق عليه مناهج البشر كذلك ليس ضروريا إذا لم يكن بشريا أن لا نحاول فهمه وقد أنزله الله للناس كافة أي دون تمييز عرقي أو لغوي... الخ. ومن هنا الجامع بين كل هذا أن نفهمه دون إخلال بقدسيته خاصة بعد ثبوت مصدره الإلهي ثبوتا قطعيا، فهما لا يفصل بين اللفظ والمعنى ويتوافق فيه العقلي مع النقلي دون تفاوت بل باطراد تام بين اليقنيات، بحيث يكون غرض الباحث البحث عن الحقيقة عوض البحث عن ما يؤيد مذهبه ولي عنق النصوص لتتوافق بصعوبة بالغة معه.

---

[2] المرجع نفسه، ص 32.

[3] المرجع نفسه، ص.32

[4] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1993، ص 41.

ولقد أشار إبن حزم وابن تيمية إلى مشكل خلق القرآن منذ بدايته وتبعات القول بـــه وبيّن أن القضية ليست بسيطة فهي تتعلق بكلام الله تعالى ذلك " على معنى أنه نص يحمل جملة من المعاني المتعلقة بالوجود بقصد تبليغها للناس كي يفهموها أولا ويعملوا بها ثانيا، ثم يحاسبوا عليها إيمانا بها وعملا بمقتضاها "[1] ثم إن " قداسة القرآن الكريم هي بُعد بديهي لا يمكن لأي مسلم أن يتجاوزه، أو يغض الطرف عنه، ولابد لكل مسلم... أن ينطوي في قلبه على تبجيـــل شديد لكتاب الله عز وجل، وتمجيد وتعظيم لكلماته سبحانه وتعالى، ولا يوجد أي تناقض بين هذه القداسة، وبين الشرح والفهم عن الله عز وجل، فالباري عز وجل أنزل كلامه ليفهم أولا وأحال في ذلك إلى أهل الذكر (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ) [الأنبياء آية:(7)]"[2].

هكذا نظر ابن حزم وابن تيمية للقرآن فهو مقدس وأي استهانة في التعامل مع ألفاظـــه بموقف معين من قضية خلق القرآن تؤثر على الإنسان في الدنيا والآخرة فهي مسؤولية كـــبيرة تكاد تقترب من مسؤولية الخلافة في الأرض التي قبلها الإنسان نتيجة جهله. يرى ابن تيمية أو لخص هذه المسألة برؤيته الشاملة لكل جوانب الموضوع ومتعلقاته ولوازمه "فإن الأمة اضطربت في هذا اضطرابا عظيما، وتفرقوا واختلفوا بالظنون والأهواء بعد مضي القرون الثلاثـــة، لمـــا حدثت فيهم الجهمية المشتقة من الصائبة، وقد قال الله تعالى: (وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الكِتَـــابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ) [البقرة آية: (176)]، وقال تعالى: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ البَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ) [البقرة آية: (213)]والاختلاف " نوعان ": اختلاف في تتريله واختلاف في تأويله " فضلالات الأمة " هي من الإيمان ببعض ما جاء به الرسول دون بعض، وإما ببعض صفات التكليم والرسالة والنبوة دون بعض، وكلاهما إمـــا في التتريل وإما في التأويل"[1] ولذلك يضع الأسئلة كالتالي: " يجب على الإنسان في مسألة الكلام أن يتحرى أصلين: أحدهما تكلم الله بالقرآن وغيره، وهل تكلم به بمشيئته وقدرته أم لا؟ وهل

---

(1) رسالة التقريب، العدد 49، جمادى الأولى وجمادى الثانية 2005م، دراسات ومقالات القراءة الجديدة للنص الديني، عرض ونقد أ.د. عبد المجيد النجار، ص 88.

(2) أحمد الطعان: المرجع السابق.

(1) ابن تيمية: الفتاوى، القرآن كلام الله حقيقة، ج12، ص 6.

تكلم بكلام قائم بذاته أم خلقه في غيره؟ والثاني تبليغ ذلك الكلام عن الله، وأنه ليس مما يتصف به الثاني، وإن كان المقصود بالتبليغ الكلام المبلغ "[2].

فالقضية تتعلق بالوحي الإلهي إلى الرسول ومن هنا فإذا كان القرآن مخلوقا فهذا يستلزم أن الرسول لم يسمعه بلفظه ومعناه وهذا يقدح في نبوته ورسالته التي تقوم أساسا على بلاغه البلاغ المبين ويفتح باب التأويل أو التدخل الإنساني في الكلام الإلهي " إن قضية خلق القرآن كانت المنطلق ليكون الإنسان مصدر المعرفة الأساسي "[3] ذلك أن اللغة حاوية العلم وأي تدخل في المعنى أو تصحيف له فهو تصحيف للمعرفة بل للعلم الإلهي مما يضع الدلالة موضع احتمال خاصة لو تعلق الأمر بالعقيدة التي عليها مبنى سلوك الإنسان.

إن أسئلة ابن تيمية تدور حول ثلاث قضايا أساسية:

1- تكلم الله باللفظ والمعنى.

2- تكلم جبريل باللفظ والمعنى.

3- سماع الرسول للفظ والمعنى.

والإجابة عن هذه الأسئلة تحدد الموقف من مسألة خلق القرآن وحدود تأويله أو حدود التدخل الإنساني في معانيه.

لقد نشأ الاهتمام بمسألة الكلام الإلهي لدفع شبهات المسيحيين الذين اعتقدوا أن عيسى كلمة الله مجسدة في إنسان، فهذا يصطدم بالتوحيد الذي جاء به الإسلام ونادت بـه مختلف الديانات فإذا كان التثليث تحريفا للحقيقة الإلهية القائمة على التتريه أساسا، فكان الأجدر بالمسلمين وهم يسمون غيرهم بالشرك أن يعتبروا القرآن وهو كلمة الله عندهم مخلوقا وليس قديما إذ القول بالقدم يؤدي إلى القول بأن هناك صفة إلهية وهي كلمته تجسدت في لغة بشرية وأوراق وحبر... الخ بشري ومن هنا راحت الفرق الإسلامية تدفع الشبهة فمن قائل أنه قديم ورغم ذلك هو معنى فقط ومن قائل هو مخلوق وهو لفظ، ومن قائل هو قديم وهو لفظ ومعنى وألزمهم هذا الموقف إلزامات عدة في موقفهم من فهم النص الديني.

أما بالنسبة للمعاصرين مثل حامد أبو زيد وهشام جعيط وفضل الرحمن وأمثالهم فقد ذهبوا إلى القول بذلك انطلاقا من خلفية مسيحية رغم إسلامهم جميعا، لكن المتفحص لهذه

---

[2] المصدر نفسه، ج12، ص 74.

[3] مجدي إبراهيم: المرجع السابق، ص 205.

المسألة في كتبهم يجد أنهم ينطلقون – كما يبدو – من قناعات مسيحية فرؤية المسيحيين للألوهية وللكلام الإلهي ومفاهيم النبوة والوحي والإلهام طغت على فهم هؤلاء لمثيلاتها في الإسلام رغم اختلاف النصوص الدينية والفرق الكبير بين الإنجيل والقرآن.

فبالنسبة لموقف علماء الكلام والفلاسفة والمتصوفة من خلق القرآن أو من قضية خلق القرآن وكيف كانت المنفذ لتأويل المعاني الدينية فلقد انطلق هذا الموقف بصورة مجملة من قضية الصفات إذ اعتبار الله متكلم يدخل في مسألة إثبات الصفات أو نفيها وهي مسألة تتعلق بحدوث العالم أو قدمه ومبناها على أن " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث " وهي القضية التي أثبت بها أهل الكلام حدوث العالم فحتى يبقى موقفهم متماسكا قاموا بنفي الصفات أو بعض الصفات كصفة التكليم وكان النفي إما باعتبارها صفة ذات تدل على الإرادة والعلم كما هو الأمر عند المعتزلة، وبالتالي فهي ليست من صفات الأفعال لأنها تؤدي إلى اعتبار الله جسم تحل به الحوادث وهذا يتنافى مع كماله وتنزيهه عن مشابهة الحوادث أو المخلوقات لأن المعهود أن المتكلم هو من له لسان وشفتين وصوت وهذا لا ينطبق على الله، وأما الأشاعرة فلقد أثبتوا له الكلام، لكن الكلام هو الكلام النفسي فقط وذلك فرارا من الزامات القول بأنه متكلم حقيقة فذلك يؤدي إلى التشبيه والتجسيم ويجعله محل الحوادث. أما الفلاسفة وخاصة ابن سينا والفارابي فتفي التكليم عندهم أيضا يدخل في مسألة نفي الصفات ومتعلقاتها من التجسيم والتشبيه، أما المتصوفة تنفي الصفات لنفي التشبيه والتجسيم وتأويل القرآن وفقا لأن الولي عند بعضهم أفضل من النبي، ومن هنا فهو يأخذ من المنبع ذاته الذي هو الله.

إذن فنفي التكليم باللفظ والمعنى تكليم موسى عليه السلام كان المدخل للتأويل والتحريف ثم بالنسبة لمحمد عليه الصلاة والسلام فكيفية إنزاله عليه سواء بسماع جبريل عليه السلام أو بسماعه هو من جبريل وهي قضايا ذات صلة وثيقة بتكليم الله موسى عليه السلام وبما أن هذا السماع وذاك التكليم يدخل في ما يسمى الوحي فإن معنى الوحي يتضمن أو يتحول إلى الإلهام لو تعرضت مسألة التكليم على كل المستويات لأي تشويه على مستوى اللفظ والمعنى وهو ما سنتعرض له.

جاء في الآية الكريمة (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ) [الشورى آية: (51-52)].

ويتفق ابن حزم وابن تيمية في تفسير الآية حيث اعتبرا كلاهما أن التكليم ثلاثة أنواع "الوحي المجرد، والتكليم من وراء حجاب كما كلّم موسى عليه السلام، والتكليم بواسطة

إرسال الرسول كما كلّم الرسول بإرسال الملائكة، وكما نبأنا الله من أخبار المنافقين بإرسال محمد صلى الله عليه وسلم "[1].

والملاحظ على هذه الآية الكريمة أن الله تبارك وتعالى يقول بأن التكليم للبشر أو كيف يتكلم الله مع الإنسان الإجابة أن ذلك يتم بالوحي أو يتكلم من وراء حجاب أو بإرسال رسول.

والوحي هو " الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقيته إلى غيرك...

وأوحى إليه: ألهمه، وفي التتريل العزيز: (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ) [النحل آية: (68)]، وفيه: بأن ربك أوحى لها، أي إليها، فمعنى هذا أمرها.

وأوحى: كلّمه بكلام يخفيه من غيره، ووحى إليه وأوحى: أومأ، وفي التتريل العزيز: فأوحى إليهم... "[1].

فالوحي يشمل الإلهام وكل أنواع الكلام سواء كان بالإشارة أو الكتابة أو الرسالة أو الإيماء...الخ، ولذلك كان من معاني الكلام الذي يدل عليها كما بيّن ابن تيمية " بل الكلام المطلق اسم للمعاني والحروف جميعا، وقد يسمى أحدهما كلاما مع التقييد كما يقول النحاة... فعلم أن الكلام المطلق هو ما كان بالحروف المطابقة للمعنى، وإن كان مع التقييد قد يقع بغير ذلك، حتى إنهم قد يسمون كل إفهام ودلالة يقصدها الدال قولا، سواء كانت باللفظ أو الإشارة، أو العقد – عقد الأصابع – وقد يسمون أيضا الدلالة قولا، وإن لم تكن بقصد من الدال مثل دلالة الجمادات كما يقولون: قالت اتساع بطنه "[2].

فإذا كان الكلام يشمل الوحي فهل معنى ذلك أنها واحد في الآية الكريمة " (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ) [الشورى آية: (51-52)] يتوافق ابن حزم وابن تيمية على أنهما هنا ليسا واحد لكن دون تناقض، فالكلام والوحي في كتاب الله " فيهما عموم وخصوص فإذا كان أحدهما عاما اندرج فيه الآخر، كما اندرج الوحي في التكليم العام في هذه الآية، واندرج التكليم في الوحي

---

(1) ابن تيمية: الفتاوى، القرآن كلام الله حقيقة، ج12، ص 279.

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج1، ص220.

(2) ابن تيمية: الفتاوى، ج12، ص 404-405.

العام حيث قال تعالى: (فاستمع لما يوحى) وأما التكليم الخاص الكامل فلا يدخل فيه الوحي الخاص الخفي: الذي يشترك فيه الأنبياء وغيرهم، كما أن الوحي المشترك الخاص لا يدخل فيه التكليم الخاص الكامل، كما قال تعالى لزكريا: (آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيَالٍ سَوِياًّ) [مريم آية: (10)] ثم قال تعالى: (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ المِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِياًّ) [مريم آية: (11)] فالإيحاء ليس بتكليم، ولا يناقض الكلام... وقد تبين أنه إنما كلّم موسى تكليما خاصا كاملا بقوله: (مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ) [البقرة آية: (253)]مع العلم بأن الجميع أوحى إليهم، وكلمهم التكليم العام، وأنه فرق بين تكليمه وبين الإيحاء إلى النبيين، وكذا التكليم بالمصدر وبأنه جعل التكليم من وراء حجاب قسما غير إيحائه، وبما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من تكليمه الخاص لموسى منه إليه، وقد ثبت أنه كلّمه بصوت سمعه موسى كما جاءت الآثار بذلك عن سلف الأمة وأئمتها موافقة لما دل عليه الكتاب والسنة "[1].

إذا فلفظ الإيحاء والتكليم فيهما عموم وخصوص فتارة الإيحاء يشمل الكلام وهو يشمل الأنبياء وغيرهم وتارة يتميز عنهم بالمباشرة حتى يكون بصوت ويقابله سمع كما هو مع سيدنا موسى عليه السلام أو بواسطة مبلغ كما هو بالنسبة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل فهو هنا لا يشمل، وفي الحالة الثانية والثالثة كل الناس بل بعضا منهم ولذلك كان تفضيلا وتشريفا منه تعالى لسيدنا موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام، فهناك تكليم عام هو إيحاء عام وهذا لكل الناس وهناك تكليم خاص لا يدخل فيه التكليم العام فيتميز عنه فيكون الأول إيحاءا عاما والثاني تكليما خاصا، وهذا ما يوافق عليه ابن حزم ابن تيمية حيث يقول: "وأخبرنا تعالى في هذه الآية أنه لا يكلّم بشرا إلا بأحد هذه الوجوه الثلاثة فقط فنظرنا فيها فوجدناه تعالى قد سمى ما تأتينا به الرسل عليهم السلام تكليما انتقل منه للبشر فصح بذلك أن الذي أتتنا به رسله عليهم السلام هو كلام الله وأنه تعالى قد كلمنا بوحيه الذي أتتنا به رسله عليهم السلام وأننا قد سمعنا كلام الله عز وجل الذي هو القرآن الموحى إلى النبي بلا شك... ووجدناه تعالى قد سمى وحيه إلى أنبيائه عليهم السلام تكليما لهم ووجدناه عز وجل قد ذكر وجها ثالثا وهو التكليم الذي يكون من وراء حجاب وهو الذي فضّل به بعض النبيين على بعض وهو الذي يطلق عليه تكليم الله عز وجل دون صلة كما كلّم موسى عليه السلام من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة، وأما القسمان الأولان فإنما يطلق عليهما

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج12، ص 402-403.

تكليم الله عز وجل بصلة لا مجردا ونقول في القسم الثاني كلّمنا الله تعالى في القرآن على لسان نبيه عليه الصلاة والسلام بوحيه إليه ونقول قال الله عز وجل: (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة...) وفضّل علينا الملائكة والأنبياء عليهم السلام في هذا بالوجه الثاني الذي هو تكليمهم بـــالوحي إليهم في النوم واليقظة دون وسيطة وبتوسط الملك أيضا وفضّل جميع الملائكة وبعض الرســـل على جميعهم عليهم السلام بالوجه الثالث الذي هو تكليم في اليقظة مـــن وراء حجـــاب دون وسيطة ملك لكن بكلام مسموع بالأذن معلوم بالقلب زائد على الوحي الذي هـــو معلـــوم بالقلب فقط أو مسموع من الملك عن الله تعالى وهذا هو الوجه الذي خص به موسى عليـــه السلام من الشجرة ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء... والوحي أعلى مترلة والتكلـــيم من وراء حجاب أعلى من سائر الوحي بنص القرآن لأن الله تعالى سمى ذلك تفضيلا كما تلونا وكل ما ذكرنا وإن كان يسمى تكليما، فالتكليم المطلق أعلى في الفضيلة من التكليم الموصول كما أن كل روح فهو روح الله تعالى على الملك، لكن إذا قلنا روح الله على الإطـــلاق يعـــني بذلك جبريل أو عيسى عليهم السلام كان ذلك فضيلة عظيمة لهما "[1].

إذا من خلال هذا النص نلاحظ الاتفاق التام بين ابن حزم وابن تيمية في فهم أجـــزاء الآية ويختلف ابن حزم عنه في اعتباره الوحي العام هو ما أوحاه الله إلى الأنبياء والملائكة ويبلغ للناس، وهو هنا ينفي الوحي العام للناس جميعا أي الإلهام المباشر للأنبياء وغيرهم ويقصره على الأنبياء والملائكة دون غيرهم تبعا لتفرقة ابن حزم بين الإلهام والوحي، فالوحي للأنبياء وحدهم وهو مقطوع بصحته أي يقيني " بل الوحي الذي هو النبوة قصد من الله تعالى إلى إعلام مـــن يوحي إليه بما يعلمه به ويكون عند الموحى به إليه حقيقة خارجة عن... يحدث الله لمن أوحى به إليه علما ضروريا بصحة ما أوحى به كعلمه بما أدرك بحواسه وبديهة عقله سواء لا مجال للشك في شيء منه إما لمجيء الملك به إليه وإما بخطاب يخاطب به في نفسه وهو تعليم من الله تعالى لمن يعلمه دون وساطة معلم "[2].

والفرق بينه وبين الإلهام هو أن الإعلام "من أعلمه الله عز وجل بما يكون قبـــل أن أو أوحي إليه منبئا له بأمر ما فهو نبي بلا شك وليس هذا من باب الإلهام الذي هو طبيعة كقـــول الله تعالى: (وأوحى ربك إلى النحل) ولا من باب الظن والتوهم الذي لا يقطـــع بحقيقتـــه إلا مجنون ولا من باب الكهانة التي هي من استراق الشياطين السمع من السماء... " لكن لودققنا

---

(1) ابن حزم: الفصل، ج3، ص 12-13.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص 17.

في نصوص ابن حزم سنجد هناك علاقة بين الإلهام والوحي فإذا كان الإلهام "علم يقع في النفوس بلا دليل ولا استدلال ولا إقناع ولا تقليد، وهو لا يكون إلا إما فعل الطبيعة من الحي غير الناطق ومن بعض الناطقين أيضا كنسج العنكبوت وبناء النحل وما أشبه ذلك وأخذ الصبي الثدي وما أشبه ذلك، أو أول معرفة النفس قبل أوان استدلالها لنا كعلمنا أن الكل أكثر من الجزء، وهو فيما عدا هذين الوجهين باطل "[1].

من هنا فإن الإلهام يصبح مقطوعا به إذا كان طبيعة أو أوائل العقل أو قائما على ما هو مقطوع بصحته من أوائل العقل أو نصوص الوحي ذلك أن " الإلهام دعوى مجردة من الدليل، ولو أعطى كل امرئ بدعواه المعراة لما ثبت حق، ولا بطل باطل، ولا استقر ملك أحد على مال... ولا صحت ديانة أحد أبدا، لأنه لا يعجز أحد عن أن يقول: ألهمت أن دم فلان حلال، وأن ماله مباح لي أخذه، وأن زوجه مباح لي وطؤها،... وقد يقع في النفس وساوس كثيرة لا يجوز أن تكون حقا، وأشياء متضادة يكذب بعضها بعضا، فلابد من حاكم يميز الحق منها من الباطل، وليس ذلك إلا العقل الذي لا تتعارض دلائله "[2] فالعقل يغربل الإلهام ما كان يقينا لا يخالف ضرورته قبله، أما الباقي فخرافة أو نص مقطوع بصحته ومن هنا يكون الإلهام داخل في الإيحاء مادام مقطوعا بصحته وهو لجميع الناس بهذا المعنى الذي لا يخالف فيه ابن تيمية ابن حزم " وأما طريقة الإلهام، فالإلهام الذي يدعى في هذا الباب، هو عند أهله علم ضروري، لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم، أو مستند إلى أدلة خفية لا تقبل النقض، فلا يمكن أن يكون باطلا، وليس الكلام فيما علم فساده من الإلهام لمخالفته دليل الحس والعقل والشرع، فإن هذا باطل، بل الكلام فيما يوافق هذه الأدلة لا يخالفها "[3].

الوحي عند النصارى يراد به الإلهام، والإلهام هو معطى مباشر دون وسائط بحيث لا علاقة له بالألفاظ بل بالمعاني فقط ولذلك يقال " إن كل الكتاب هو موحى به من الله " والوحي بهذا المعنى هو حلول روح الله في روح الكتاب الملهمين، وذلك أنواع:

إرشادهم إلى تأليف حوادث معروفة أو... بحيث يعصمون من الخطأ، فيقال: " تكلم أناس الله القديسون مسوقين من الروح القدس "[1]، وهنا " لا يفقد المتكلم أو الكاتب شيئا من

---

[1] ابن حزم: الإحكام، ج1، ص 20.

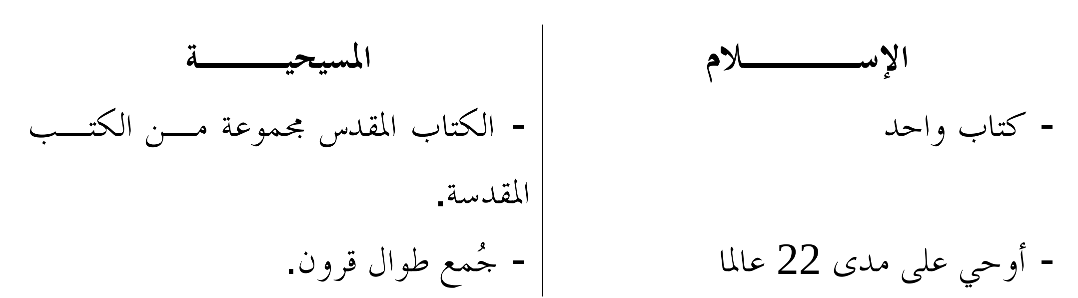
[2] المصدر نفسه، ج1، ص 20.

[3] مجدي إبراهيم: المرجع السابق، ص.101.

[1] محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، ص 60-61.

شخصيته وإنما يؤثر فيه الروح الإلهي بحيث يستعمل ما عنده من القوى والصفات وفق إرشاده تعالى. ولهذا نرى في كل مؤلف من الكتاب الكرام ما امتاز به من المواهب الطبيعية ونمط التأليف وما شابه ذلك " ويقوم هذا الفهم لمصدر كتابة الوحي وعلاقته بالله والكاتب على ما تمتاز به العقيدة المسيحية حيث يميز المسيحيون بين " بشارة الخلاص التي تُحمل إلى البشرية وبين الشكل أو " الغلاف " الذي تقدم به هذه البشارة، وعليه فجميع المسيحيين يعتقدون أن تلك الرسالة هي من الله وبالتالي هي حق، أما الشكل فهو غير منوط بالله وحده، بل بعامل الله البشري أيضا "[2] وهم " يرون أنه لم يتم وحي الله الأكمل في كتاب، بل في إنسان، يؤمن المسيحيون بأن المسيح هو الذي يكشف عن الله ويعبّر على أكمل وجه، في حياته وشخصه، عما يريد الله قوله للبشر ". حيث بعد أن صعد إلى السماء – حسب المعتقد المسيحي – ترك الحواريين الذين حملوا رسالته ملهمين بالروح القدس الذي تجسد فيهم وكلما كانوا أوفياء مخلصين لرسالة المحبة كلما ألهموا الحق. فالله يتكشف في التاريخ عبرهم طالما كانوا " أناسا حاولوا أن يبلغوا معنى اختبارهم ليسوع الذي عاش وتألم ومات وأقامه الله من الموات، وبالتالي فهذه الشهادة البشرية هي من مقومات وأسس الكتب المقدسة المسيحية "[3].

بعد هذا العرض الموجز للإلهام والوحي عند المسيحيين وعلاقته بالكتاب المقدس الإنجيل نلاحظ الفرق بينه وبين الوحي عند المسلمين وهو الفرق بين الإنجيل والقرآن " فالقرآن كتاب واحد، نقله بلغة واحدة رجل واحد خلال حقبة من الزمن استمرت 22 عاما، وعلى عكس ذلك فالكتاب المقدس مجموعة من (65) كتابا ألفت أو جُمعت بلغات مختلفة طوال فترة زمنية دامت 1500 سنة. وعني بالعملية المعقدة التي نتج عنها إنشاء هذا الكتاب عدد كبير من المؤلفين الملهمين لم يحفظ لنا التاريخ أسماء الكثيرين منهم، لذا تعكس الأسفار تنوعا في الأساليب التاريخية وما يعرف بالفنون الأدبية "[1].



الإسلام	المسيحية
- كتاب واحد	- الكتاب المقدس مجموعة من الكتب المقدسة.
- أوحي على مدى 22 عاما	- جُمع طوال قرون.

---

(2) الأب توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، دار المشرق، بيروت، ط2، 1995، ص60.

(3) المرجع نفسه، ص55.

(1) الأب توماس ميشال اليسوعي: المرجع السابق، ص51

- اللغة العربية	- اللغة العبرية، الآرامية، اليونانية.
- المؤلف الله	- المؤلف الله ومؤلف بشري.
- محمد رسول ينقل ما سمعه من الله	- المؤلف البشري ينقل رسالة الله بطريقته الخاصة وتفكيره الخاص
- الرسالة إلهية، أزلية، شاملة	

ورغم هذا الفرق بينهما إلا أن هناك من يشكك في أمر الوحي لفظا ومعنى على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، " ويبذلون جهدا فكريا شاقا، في تكلف وتمحل... من أجل التلبيس على حقيقته والخلط بينه وبين الإلهام وحديث النفس، بل وحتى الصرع أيضا، وذلك لعلمهم بأن موضوع (الوحي) هو منبع يقين المسلمين وإيمانهم بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله، فلئن أتيح تشكيك المسلمين بحقيقته أمكن تكفيرهم بكل ما قد يتفرع عنه من عقائد وأحكام، وأمكنهم أن يحملوهم على الاستجابة لفكرة أن كل ما دعا إليه محمد صلى الله عليه وسلك من المبادئ والأحكام التشريعية ليس إلا من تفكيره الذاتي "[2]

كما يقول به بعض المستشرقين مثل آرنولديز في كتابه النبوة، حيث لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم واعتبر نزول الوحي عليه صرع، ومن هنا يطعن في رسالته وينسى أن المسيحية وهي دينه لا تقوم على كتاب أصلا بل عيسى عليه السلام عندهم هو كلمة الله في لحم ودم، والله أحب العالم حتى منحه ابنه الذي صلب ليفدي الإنسان من الخطيئة الأصلية، خطيئة آدم عليه السلام ثم صعد إلى السماء بعد موته ثم قيامته، وبقي يتجسد في أجساد المبشرين والرهبان ممن يسلكون طريق المحبة وينشرونها في العالم باسم الرب يسوع ولذلك فهم ملهمين بقوته الإلهية لفهم الإنجيل وتصحيحه، ومن هنا فالكتاب المقدس عندهم لم يتلقى لفظا ومعنى مثل القرآن، ومن هنا فالقول بأن موسى لم يسمع كلام الله وأن جبريل لم يسمع كلام الله وأن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يسمع هو قول بالإلهام – يشبه في نظري ما يقول به المسيحيون – إذ أن الرسول لم يتلقى القرآن بالوحي الذي اختص به وتشرف به دون غيره ليكون خاتم النبيين ويكون المبلّغ عن ربه بل ألهم مثل الآخرين ويمكن أن لا يكون القرآن محفوظا لفظا ومعنى ويطعن في نبوته لادعائه الصدق وهو غير محفوظ.

---

[2] محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 186.

نفت المعتزلة والأشاعرة والمتصوفة والفلاسفة والباطنية أن يكون الله متكلما بصـــوت سمعه موسى أو سمعه جبريل بلفظه ومعناه أو سمعه محمد عليه الصلاة والسلام بلفظه ومعنـــاه، فكلام الله عندهم مخلوق لأنه " يتقدم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديما، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره، يبين ذلك أن الهمزة في قوله: الحمد لله متقدمة علـــى الـــلام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت معه القدم، وهكذا الحال في جميع القرآن ولأنـــه ســـور مفصلة وآيات مقطعة، له أول وآخر، ونصف، وربع، وسدس، وسبع وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديما "[1] فالتركيب من حروف يدل على الحدوث وهذا مبني على مبدأ مهم عند المعتزلة وهو قياس الغائب على الشاهد فلقد قاسوا كلام الله على كلامنـــا، وبمـــا أن كلامنا مقطع ومركب فكل كلام في الشاهد هو كذلك وكل ما هو كذلك فهو مخلوق، ومن هنا فكلام الله مخلوق " وأيضا، فإن كلامه عز وجل لا يخلو، إما أن يكون مثل كلامنـــا، أولا فإن كان مثل كلامنا، فلا يجوز أن يكون قديما، لأن المثلين لا يجـــوز افتراقهمـــا في قـــدم ولا حدوث، وإذا كان مخالفا لكلامنا فلا يعقل، لأن الكلام هو هذا الذي سمعه، فلو جاز أن يكون في الغائب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا، لجاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الألوان، ولجاز أن يكون هناك معان أخرى قديمة مخالفة لهذه المعاني، وذلك محال "[1]. ومن هنا فلا يعقل كلام إلا ككلامنا أي أن " كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشـــاهد، وهـــو حروف منظومة وأصوات مقطعة "[2]. ومن هنا فهو مخلوق محدث بعد أن لم يكن وهو بالتالي غير قائم بذات الله تعالى لأن ذاته ليست محل الحوادث فهي قديمة بلغة المعتزلة، ومن هنا فهـــو مخلوق في غيره أي أنه " عرض يخلقه الله بخلقة الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع، ويفهم معناه، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء – عليهم السلام – بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمـــه صلاحا، ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام، ككلام العباد "[3] وأن يحل في غيره أمر ضروري " لأن القديم لا يحل المحدث، ومحله إذا وجد فلابد من أن يكون غـــير الله تعـــالى لاستحالة أن يكون الله تعالى محلا لشيء من الأشياء "[4].

---

[1] القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ج1، ص 204.

[1] القاضي عبد الجبار: المرجع السابق، ج1، ص 213.

[2] نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط5، 2003، ص 78.

[3] المرجع نفسه، ص 79.

[4] القاضي عبد الجبار: المرجع السابق،ج1، ص 206.

هذا بالنسبة للأدلة العقلية أما النقلية فإن فهمها جاء موافقا للعقلية متوافقا مع الأصول الخمسة ومن أهمها التوحيد وتأويل كل ما يتعارض مع المنهج العقلي في التفسير " وقد دل الله على ذلك في محكم كتابه فقال: (مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ) [الأنبياء آية: (2)] والذكر هو القرآن، بدليل قوله تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [الحجر آية: (9)] فقد وصفه بأنه محدث، ووصفه بأنه مترّل ، والمترّل لا يكون إلا محدثا، وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر، لأنه قال: (وإنا له لحافظون) فلو كان قديما لما احتاج إلى حافظ يحفظه ويدل أيضا على ذلك قوله تعالى: (الـر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) [هود آية: (1)]بيّن كونه مركبا من هذه الحروف، وذلك دلالة على حدوثه، ثم وصفه بأنه كتاب أي، مجتمع من كتب ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها، وما كان مجتمعا لا يجوز أن يكون قديما، ووصفه بأنه محكم، والمحكم من صفات الأفعال، وقال بعد ذلك: ثم فصلت، وما يكون مفصلا كيف يجوز أن يكون قديما وأظهر من هذا كله قوله تعالى: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ) [الزمر آية: (23)] ووصفه بأنه مترّل أولا، ثم قال: أحسن الحديث، ووصفه بالحسن، والحسن من صفات الأفعال، ووصفه بأنه حديث، وهو والمحدث واحد... وسماه كتابا وذلك يدل على حدوثه "[1] أما بالنسبة لتكليمه موسى عليه السلام فهو بكلام مخلوق تبعا لقوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ) [الشورى آية: (51)] فبالنسبة لتكليم موسى فيقول: " وإما أن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام، من غير أن يبصر السامع من يكلمه... "[2].

إذا فالسمع هنا كان لجرم تكلم أو خلق فيه الكلام فتكليم الله له " أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح "[3]، من هنا نطرح السؤال التالي، فالكلام مخلوق وهو مفعول والفاعل الله وهو قديم والقديم لا يقارن – حسب المعتزلة- المحدث، لكن كيف انتقل القديم أي القرآن كوحي في اللوح المحفوظ إلى هذا العالم الحسي؟ الإجابة هنا حاولت مدرسة بغداد الإجابة عنها حيث أن جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومن تابعهما اعتبرا " أن القرآن خلقه الله سبحانه في الله المحفوظ، لا يجوز أن يُنقل، وإنه لا يجوز أن يوجد إلا

---

(1) القاضي عبد الجبار: المرجع السابق،ج1، ص 204.

(2) الزمخشري: الكشاف، دار الكتاب العربي،(د.ت)، ج4، ص 233.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص 152.

في مكان واحد في وقت واحد، لأن وجود شيء واحد في وقت واحد في مكانين على الحلول والتمكن يستحيل "[4] " إلا أنهم ذهبوا في معنى قولهم هذا إلى أن ما يسمع ويحفظ ويكتب حكاية القرآن لا يغادر منه شيئا، وهو فعل الكاتب والقارئ والحافظ "[5] وهنا يطرح سؤال آخر كيف نضمن سلامة المحكي للمحكى عنه؟

هل هناك قرآنان واحد محكي وواحد الأصل؟ نفى نظام ذلك أي " أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين " الذي نستنتجه من هنا أن كلام الله لا يوجد في مكانين في وقت واحد، فالموجود في المصاحف حكاية عنه حيث أن القرآن لم يترل على محمد صلى الله عليه وسلم لفظا ومعنى من جبريل عليه السلام بل ألهم معناه وحسب، حيث أنه مخلوق في اللوح المحفوظ ولا يمكن نقله إلى مكان آخر وعليه فإن الناس لم يسمعوا القرآن كما هو مبلغ بل كما هو ملهم لأنه في مكان آخر ويستحيل أن يوجد في مكانين والذي في المصاحف حكاية عنه " فإن المعتزلة ترى أن الكلام مثل الجسم بطباعه، فإذا تكلم النبي صلى الله عليه وسلم باللغة العربية، فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعي له لأنه عربي، ولكن الفكرة التي يعبر عنها بهذه اللغة موحاة له من الله[1] ومن خلال هذا التكييف زعم المردار أن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة، ونفى النظام أن يكون نظم القرآن وحسن تأليف كلماته معجزة النبي أو دلالة على صدق دعواه النبوة[2] وأضاف الفوضي وعباد بن سليمان إلى مزاعم المردار وافتراءات النظام لهما " ليس نظم القرآن، وتأليفه إعجاز، وإنما يمكن معارضته، وإنما صرفوا عنه"[3] "[4].

فمن المنطقي أن ينتج عن هذا أن القرآن غير معجز لا في لفظه ولا معانيه فهو بالتالي ككل كلام عادي، لكن الناس صرفوا عنه وحسب. ومن هنا فإن محمد صلى الله عليه وسلم يمكن أن يتصرف في الكلام في اللفظ والمعنى خاصة وأنه ألهم كبقية الناس الملهمين ولا مزية له على غيره، فأين فضل ومزية القرآن على غيره وكذا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم على غيره فبإمكان الجميع أن يؤول ويحرّف لأن الذي أمامنا حكاية عنه وإلهام وليس مبلّغا باللفظ والمعنى.

---

[4] أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، (د.ط)ن 1985، ج2، ص 243.

[5] ***Pierre Ceperly :La théologie Ibadite (thèse doctorale), P 384.***

[1] الخياط ابو الحسن: الانتصار، تحقيق نيمبورغ، طبعة مصر، 1925، ص 144.

[2] المرجع نفسه، ص 27-28.

[3] الباقلاني: إعجاز القرآن، دار المعارف، مصر، (د.ت)، ص 99.

[4] عبد الستار الراوي: العقل والحرب، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، (د.ط)، 1980، ص 265.

وأي فرق بين القرآن والإنجيل وغيره من الكتب السماوية؟ هذا بالإضافة إلى اعتبار المعتزلة الإلهام معرفة ظنية وإنكارهم المعارف الضرورية الفطرية وما قولهم بالمجاز والخيال إلا لأن القرآن ملهم والإلهام مصدر الخيال والشعر ومن هنا فما لا يتفق مع أصولنا الخمسة فهو مجاز واللغة ليست أدائية ذات وظيفة محددة رسالية بل هي لعبة لا ضابط لها ونصوص القرآن هي نصوص أدبية مثل نصوص الإنجيل يمكن أن تخضع لما يخضع له أي نص أدبي.

ثم إن القول بأن القرآن مخلوق بلفظه ومعناه يؤدي إلى القول بالتأويل لأن الإنسان صاحب اللغة ومحدد الدلالة القصدية للإله والتي وفقها خلق القرآن ووفقها يفهم أي بلغة الإنسان خلق وبها يفهم.

يعتقد الأشاعرة أن كلام الله قديم غير مخلوق لكن التزاما منهم بقاعدة " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث " ونفي التشبيه والتجسيم عن الله لتنزيهه عن مشابهة الحوادث اعتبروا القرآن مجرد معنى نفسي، أما الألفاظ فهي عبارة عنه وهو مخلوق من هذا الجانب، ومن هنا فإن القرآن الموجود في المصاحف ليس هو القرآن الحقيقي الذي يمثل كلام الله لفظا ومعنى وسمعه جبريل من الله لفظا ومعنى وأنزله على سيدنا محمد لفظا ومعنى، ومن هنا كذلك نفي تكليم الله تعالى لسيدنا موسى بصوت سمعه موسى عليه السلام، وهذا النفي قائم كله على نفي مشابهة الله للحوادث أو للإنسان خاصة فقالوا بأن الله متكلم وفسروا كلامه بأنه المعنى النفسي وتلك حقيقة الكلام عندهم.

" واعلم أنه اتفق أهل السنة على أن كلام الله منزّل، واختلفوا في معنى الإنزال، فقيل: معناه إظهار القرآن، وقيل إن الله أفهم كلامه جبريل وهو في السماء، وهو عال من المكان وعلمه قراءته، ثم جبريل أداه في الأرض وهو يهبط في المكان.

والتنزيل له طريقان: أحدهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملائكة وأخذه من جبريل، والثاني أن الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه.

ونقل بعضهم عن السمرقندي حكاية ثلاثة أقوال في المنزّل على النبي صلى الله عليه وسلم ما هو:

أحدها: أنه اللفظ والمعنى، وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به، وذكر بعضهم أن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ... .

والثاني: أنه إنما نزل جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم بالمعاني خاصة، وأنه صلى الله عليه وسلم علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب، وإنما تمسّكوا بقوله تعالى: (نزل به الروح الأمين على قلبك) الشعراء: 193.

والثالث: أن جبريل عليه السلام إنما ألقى عليه المعنى، وأنه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأن أهل السماء يقرؤونه بالعربية، ثم إنه أنزل به كذلك بعد ذلك "[1].

فالمقصود غالبا بأهل السنة والجماعة الأشاعرة الذين يقولون بأن القرآن قديم المعنى محدث اللفظ يتمثل هذا الإحداث أو الخلق في معنى الإنزال وعلاقته باللوح المحفوظ وعلاقة كل ذلك بجبريل عليه السلام ومحمد عليه الصلاة والسلام فنتيجة عدم معقولية أن يكون الله متكلما عندهم بكلام مثل كلامنا أي ألفاظ وحروف وأصوات قالوا بأن الله كتب القرآن على اللوح المحفوظ ثم أنزله جبريل بلفظه هو إلى محمد عليه الصلاة والسلام أو أن الرسول صلى الله عليه وسلم تحول إلى ملك ليتلقى المعنى ويصوغه بعد ذلك بلفظه هو ويمكن أن ينصرف هذا على كل نبي كلّمه الله، وفي كل الأحوال فإن القرآن لم يتلقاه الرسول صلى الله عليه وسلم بلفظه ومعناه من الله تعالى "وقال القطب الرازي في حواشي الكشاف والإنزال لغة بمعنى الإيواء وبمعنى تحريك الشيء من العلو إلى الأسفل وكلاهما لا يتحققان في الكلام فهو مستعمل فيه في معنى مجازي فمن قال القرآن معنى قائم بذات الله تعالى فإنزاله أن يوجد الكلمات والحروف الدالة على ذلك المعنى ويثبتها في اللوح المحفوظ... والمراد بإنزال الكتب على الرسل أن يتلقفها الملك من الله تلقفا روحانيا أو يحفظها من اللوح المحفوظ وينزل بها فيلقيها عليهم "[2].

وهو ما يتطابق مع نص الجويني "كلام الله تعالى منزّل على الأنبياء، وقد دل على ذلك، آي كثيرة من كتاب الله تعالى ثم ليس المعنى بالإنزال حط شيء من علو إلى أسفل، فإن الإنزال بمعنى الانتقال، يتخصص بالجسام والأجرام.

ومن اعتقد قدم كلام الله تعالى، وقيامه بنفس الباري سبحانه وتعالى، واستحالة مزايلته للموصوف به، فلا يستريب في إحالة الانتقال عليه.

ومن اعتقد حدث الكلام، وصار إلى أنه عرض من الأعراض، فلا يسوغ على معتقده أيضا تقدير الانتقال، إذ العرض لا يزول ولا ينتقل فالمعني بالإنزال أن جبريل صلوات الله عليه

---

[1] الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة لبنان، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 229.

[2] السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، (د.ت)، ج1، ص 43-44.

أدرك كلام الله تعالى وهو في مقامه فوق سبع سموات، ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول صلى الله عليه وسلم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام "[1] وهو نفس موقف الباقلاني " ويجب أن يعلم أن كلام الله تعالى مترل على قلب النبي صلى الله عليه وسلم نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال والدليل على ذلك قوله تعالى: (وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ العَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ) [الشعراء آية: (192-195)]. فيجب أن تعتقد هاهنا أربعة أشياء هنا: مترِّل، ومترَّل، ومتروِل عليه، ومتروِل بـه. فالمترِّل هو الله تعالى لقوله: (إنا نحن نزلنا الذكر). والمترَّل على الوجه الذي بيناه من كونه نزول إعلام وإفهام لا نزول حركة وانتقال كلام الله تعالى القديم الأزلي القديم بذاته، لقوله تعالى: (وأنه لتتريل رب العالمين). والمترل عليه قلب النبي صلى الله عليه وسلم، لقوله تعالى: (عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) [الشعراء آية: (194)]. والمتروِل به هو اللغة العربية التي تلا بها جبريل، ونحن نتلوا بها إلى يوم القيامة، لقوله تعالى: (بلسان عربي مبين). والنازل على الحقيقة المتنقل من قطر إلى قطر، قول جبريل عليه السلام يدل على هذا قوله تعالى: (فَلاَ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَمَا لاَ تُبْصِرُونَ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ وَلاَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ العَالَمِينَ) [الحاقة آية: (38-43)]. وقوله تعالى: (فَلاَ أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ الجَوَارِ الكُنَّسِ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ) [التكوير آية: (15-19)]. وهذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله تعالى قول جبريل لا قول شاعر ولا قول كاهن "[2].

وبما أنه قول جبريل فهو من ناحية اللفظ مخلوق ذلك " أن الله تعالى لا يتصف كلامه القديم بالحروف والأصوات ولا شيء من صفات الخلق، وأنه تعالى لا يفتقر في كلامه إلى مخارج وأدوات، بل يتقدس عن جميع ذلك، وأن كلامه القديم لا يحل في شيء من المخلوقات"[1]. ومن هنا فهو كلام جبريل لا كلام الله لأن كلام الله لا يحل في شيء وجبريل لم يسمعه بل أفهمه وأعلمه فقط فلم يسمع القرآن لفظا ومعنى والله لم يتكلم بالقرآن لفظا ومعنى والرسول صلى الله عليه وسلم تلقاه من جبريل الذي لم يتلقه بدوره لفظا ومعنى.

---

[1] الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1995، ص 68.

[2] الباقلاني: الإنصاف، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993، ص 96-97.

[1] الباقلاني: الإنصاف، المرجع السابق، ص 99.

نلاحظ هنا تشابه موقف الأشاعرة من المعتزلة في قضية أن القرآن ليس كلام الله لفظا ومعنى سواء من ناحية أنه يترل و لم يسمع لفظا ومعنى مما يترتب عليه أنه إلهام، والإلهام قد يجوّز على كلام الله ما لا يجوزه القول بتلقيه لفظا ومعنى. وهو موقف بعض المفكرين المحدثين مثل فضل الرحمن الذي يرفض إعطاء صورة ميكانيكية لكيفية تلقي محمد صلى الله عليه وسلم للوحي واعتباره جبريل مثل ساعي البريد وهو ما يتعارض حسبه مع الآية الكريمة: (نزل على قلب...) واعتمادا وتأثر بشاه ولي الذي يعتبر:

« Quand dieu voulut communiquer une… il subjugua l'esprit du prophète de telle façon qu'il envoya le livre divin dans le cœur pur du prophète… c'est ainsi que le prophète connut et fut convaincu que c'était la parole de dieu… par la suite, en fonction des besoins, le prophète profère un discours bien construit, fruit de ses facultés rationnelles et de l'assistance de l'ange »[(2)].

فالألفاظ ليست وحيا يقول أيضا:

« Le coran est une parole de dieu, mais il est bien sûr en même temps intimement lié à la personnalité profonde du prophète avec qui il ne pouvait avoir une relation purement mécanique d'enregistrement la parole divine est passé par le cœur du prophète »[(3)].

الذي يمكن استنتاجه هو مدى تأثر المحدثين بما جاء عن الأشاعرة خاصة في هذه القضية من أن القرآن ليس وحيا بلفظه ومعناه بل بالمعنى فقط، أما اللفظ فهو لمحمد صلى الله عليه وسلم، ومن هنا منح الجانب النفسي لمحمد صلى الله عليه وسلم الدور في التعامل مع ما نزّله جبريل من المعاني على قلبه، ومن هنا لا نستغرب من اعتباره نصا أدبيا يجوز التعامل معه كما يتعامل مع نصوص أخرى مثل الإنجيل وهو ما نادى به سيد قطب وأمين الخولي ومحمد خلف الله وغيرهم، ولا نستغرب ذلك مادام الجرجاني ذاته قد نادى بضرورة العودة إلى الشعر لبيان القرآن الذي صاغه محمد صلى الله عليه وسلم وفق ثقافة عصره وهو ما نادى به المعتزلة أيضا الذين اعتمدوا لغة الجاهلية والشعر الجاهلي لبيان القرآن، وهنا يتجلى معنى الألوهية في التعامل مع الإنسان، فالله نزل إلى هذا العالم وتكلم بلغتنا بل تألسن كما يلمح لذلك نصر حامد أبو زيد عندما قال بأن الله يتترل إلى لغة الإنسان"إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر يتترل إليهم بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي"[(1)]. كما تترل عند المسيحيين واختلط بالناسوت

[(2)] Rachid Ben Zine : Les nouveaux penseurs de l'islam, Paris, 1995, P 141.
[(3)] Ibid. P141.

[(1)] نصرحامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ط2، ص107.

كذلك هو في الإسلام عند هؤلاء، ومن هنا ضرورة العودة إلى اللغة لفهم القرآن، اللغة كما هي عند المعتزلة والأشاعرة وهؤلاء أي الموروث الثقافي الذي يصاغ حسب الطلب للتدليل على مواقف سياسية لا علاقة لها في الغالب بالبحث عن الحقيقة وهو ما يوافق عليه أحد أئمة الباطنية الفيلسوف الإسماعيلي أبو يعقوب إسحاق السجستاني " فصار هذا الرسول مختارا، اختاره الله جل جلاله ليعبّر عما صوّر الروح الأمين في قلبه من علوم الملكوت، بلسان القوم المختلفين عن قبوله، فيجري ذلك في مسامعهم "[2]. وكذلك قوله: " أن قبول الرسل قبول وهمي يخطر في أفئدتهم ما أرسلوا به ثم يؤدون إلى الأمم بلسانهم ولغتهم، يؤكده قول الله تبارك وتعالى: (مَا كَذَبَ الفُؤَادُ مَا رَأَى) [النجم آية: (11)] يعني لم يكن فيما عاين بفؤاده من الخطرات الإلهية كذب "[3] وهو ما يتفق فيه مع السابقين من اعتبار القرآن لم يتلق لفظا ومعنى بل معنى وحسب.

لقد فصّل ابن تيمية في الرّدّ على هؤلاء وكتب جزءا من الفتاوى في ذلك فضلا عمّا هو مبثوث في بقية الأجزاء والكتب حرصا منه على ضرورة التمسك بكتاب الله لفظا ومعنى وعدم التشكيك في نسبة أي منهما لله عزّ وجل، وهو دون غيره لا محمد عليه الصلاة والسلام ولا جبريل عليه السلام، فكلاهما ينتهي دوره عند البلاغي فقط، وهو يتفق فيه مع ابن حزم الذي "يعتبر القرآن هو كلام الله عزّ وجل على الحقيقة بلا مجاز ونكفر من لم يقل ذلك ونقول إن جبريل عليه السلام نزل بالقرآن الذي هو كلام الله تعالى على الحقيقة على قلب محمد صلى الله عليه وسلم، كما قال الله تعالى: " نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنذِرِينَ" [الشعراء آية: (193)]"[1]، والله هو من كلم موسى عليه السلام ولم يخلق كلاما في شجرة ولا في غيرها "ونقول إن لله عزّ وجل كلاما حقيقة وأنه تعالى كلم موسى ومن كلم من الأنبياء عليهم السلام تكليما حقيقة لا مجازا"[2]، فالقرآن كلام الله حقيقة وهو غير مخلوق وكذلك تكليمه لموسى عليه السلام هو تكليم حقيقي لا شك في ذلك بنص القرآن وبدلالة العقل عليه وهي دلالة لا تتعارض مع صحيح النقل خاصة إذا اعتبر أن كلامه هو علمه وعلمه قديم بقدم

---

[2] أبو يعقوب إسحاق السجستاني: كتاب إثبات النبوءات، تحقيق عارف تامر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1966، ص 54.

[3] المرجع نفسه، ص 147.

[1] ابن حزم: الفصل، ج3، ص7

[2] المصدر نفسه، ج3، ص9.

ذاته "إن القرآن هو كلام الله تعالى وهو علمه وليس شيئا غير الباري تعالى"[3] وبما أنه علمه فإنه كلم موسى في ذلك الوقت دون غيره بكلام هو علمه القديم وليس في ذلك ما يدل على أنه مخلوق وهو ليس ككلامنا الذي يتجدد لأنه عرض.

غير أن رد ابن حزم على أهم جزء في قضية خلق القرآن لم يكن كافيا ولا شافيا فترعته الظاهرية جعلته يرد باختصار وغن اتفق في مضمونه مع ابن تيمية الذي فصل في الأمر، فالله كلم موسى حقيقة بدلالة القرآن على ذلك " فقوله: " عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً" [النساء آية: (164)] وقوله: " وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ" [الأعراف آية: (143)]، وقوله:" وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِياًّ" [مريم آية: (52)]، وقوله:" فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى " [طه آية: (11-13)]، دليل على تكليم سمعه موسى والمعنى المجرد لا يسمع بالضرورة ومن قال إنه يسمع فإنه مكابر، ودليل على أنه ناداه، والنداء لا يكون إلا صوتا مسموعا، ولا يعقل في لغة العرب لفظ نداء لغير صوت مسموع، لا حقيقة ولا مجازا"[4]. فالله قد كلم موسى بصوت مسموع كما دلت عليه الآيات إذ النداء يجب أن يكون مسموعا خاصة وأنه مرتبط بوقت وظرف معين، أي سمعه في ذلك الوقت بالذات دون غيره "وأيضا فقد قال تعالى: " فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ" [النمل آية: (8)]، وقوله:" فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الوَادِ الأَيْمَنِ فِي البُقْعَةِ المُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ العَالَمِينَ" [القصص آية: (30)]، وقال:" هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى" [النازعات آية: (15-16)]، وقال:" فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى" [طه آية: (11-12)]، وفي هذا دليل على أنه حينئذ نودي و لم يناد قبل ذلك، ولما فيها من معنى الظرف كما في قوله:" وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَداً"[الجن آية: (19)]، ومثل هذا قوله:" وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ" [القصص آية: (65)]، " وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ" [القصص آية: (62)]، فإنه وقت النداء بظرف محدود، فدل على أن النداء يقع في ذلك الحين دون غيره من ذلك الظرف، وجعل الظرف في النداء لا يسمع النداء إلا فيه"[1]،

---

[3] ابن حزم: الفصل، ج3، ص8.

[4] ابن تيمية: الفتاوى، ج12، ص130.

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج12، ص130.-131

فليس في النصوص ما يدل على أن الله كلم موسى بواسطة شجرة أو غيرها ولا أنه خلق كلامه فيها أو غير ذلك من التأويلات التي تنفي في الحقيقة أن يكون الله متكلما رغم أن النصـــوص تدل دلالة واضحة على ذلك وليس في العقل ما يتعارض مع ذلك خاصة إذا اعتبرنا أن صفات الله يعبر عنها بألفاظ هي كليات أي أجناس وأنواع ولا علاقة لها بأجناس وأنواع هذا العالم، إذ لا مثيل له ومن هنا فإن قياس كلامه على كلامنا باطل نتج عنه نفي كلامه الذي نتج عنه أيضا فتح المجال لتحريف الدلالة القرآنية ما دامت لم تصلنا لفظا ومعنى، إذا فحسب ابن تيمية أن الله كلم موسى عليه السلام وأنه سمع كلامه حقيقة وكلم جبريل أيضا بالقرآن وهو بدوره بلّغـــه الرسول عليه الصلاة والسلام والرسول أداه إلينا دون زيادة أو نقصان، "وقد أخبر تعالى بأنـــه مترل منه فقال:" وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ "، وقال:"فجبريـــل رسول الله من الملائكة جاء به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من البشر والله يصطفي مـــن الملائكة رسلا ومن الناس، وكلاهما مبلغ له، كما قال: " يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ" وقال:" إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاتِ رَبِّهِمْ" وهو مع هذا كلام الله ليس لجبريل ولا لمحمد فيه إلا التبليغ والأداء، كما أن المعلمين له في هذا الزمان والتالين له في الصلاة أو خارج الصلاة ليس لهم فيه إلا ذلـــك لم يحدثوا شيئا من حروفه ولا معانيه"[1]، فالكلام هو كلام من قاله مبتدئا لا من تكلم به بعده أي أن الكلام يجب أن يصدر من محل ابتداءا هذا ما نتصوره بفطرنا وما خلقنا الله عليه وما نفهم به كتابه وكلامه وليس بتأويلات أخرى واللغة تدل على ذلك من خلال حرف مِـــنْ "وذكـــروا قوله:"ولكن حقّ القول مني" فأخبر أن القول منه لا من غيره من المخلوقات.

و "مِنْ" هي لابتداء الغاية فإن كان المجرور بها عينا يقوم بنفسه لم يكن صفة لله كقوله:" وسخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه" وقوله في المسيح:" وروح منه" وكذلك ما يقوم بالأعيان كقوله:" وما بكم من نعمة فمن الله" وأما إذا كان المجرور بها صفة و لم يذكر لها محل كان صفة لله كقوله:" ولكن حقّ القول مني" وكذلك قد أخبر في غير موضـــع مـــن القرآن أن القرآن نزل منه وأنه نزل جبريل منه ردّا على... ممن يقول إنه لم يترل منـــه، قـــال تعالى:" أفغير الله ابتغي حكما، وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصل؟ ! والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه مترل من ربك بالحق" وقال تعالى:" قل نزّله روح القدس من ربـــك بـــالحق" روح القدس هو جبريل، كما قال في الآية الأخرى "نزل به الروح الأمين على قلبك" وقال:" مـــن

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج12، ص260.

كان عدوا لجبريل فإنه نزّله على قلبك بإذن الله" وقال هنا: "نزله روح القدس من ربك" فبين أن جبريل نزّله من الله لا من هوائن ولا من لوح ولا غير ذلك، وكذلك سائر آيات القرآن كقوله:" تتزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم" وقوله:" حم، تتزيل الكتاب من الله العزيز العليم" وقوله:" حم، تتزيل من الرحمن الرحيم" وقوله:" ألم، تتزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين" وقوله:" يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك""[2]، فالآيات تدل دلالة صريحة واضحة أنه متزل من الله تعالى لا من لوح أو غيره وتعضده دلالة اللغة وصريح العقل خاصة وأن "الله فرق بين ما نزل منه وما نزله من بعض المخلوقات كالمطر بأن قال :" أنزل من السماء ماء" فذكر المطر في غير موضع وأخبر أنه نزله من السماء، والقرآن أخبر أنه متزل منه، وأخبر بتتزيل مطلق في مثل قوله:" وانزلنا الحديد" لأن الحديد يترل من رؤوس الجبال لا يترل من السماء، ... فلم يقل فيه من السماء، ولو كان جبريل أخذ القرآن من اللوح المحفوظ لكان اليهود أكرم على الله من أمة محمد، لأنه قد ثبت بالنقل الصحيح أن الله كتب لموسى التوراة بيده أنزلها مكتوبة. فيكون بنو إسرائيل قد قرؤوا الألواح التي كتبها الله، وأما المسلمون فأخذوه عن محمد صلى الله عليه وسلم، ومحمد أخذه عن جبريل وجبريل عن اللوح، فيكون بنو إسرائيل بمترلة جبريل وتكون مترلة بني إسرائيل ارفع من مترلة محمد صلى الله عليه وسلم ... ثم إن كان جبريل لم يسمعه من الله وإنما وجده مكتوبا كانت العبارة عبارة جبريل، وكان القرآن كلام جبريل ترجم به عن الله، كما يترجم عن الأخرس الذي كتب كلاما و لم يقدر أن يتكلم به وهذا خلاف دين المسلمين"[1].فحسب اين تيمية لا علاقة للقرآن بما يسمى اللوح المحفوظ بل سمعه جبريل مباشرة من الله ومن هنا فالقرآن ليس كلام جبريل.

فالقرآن كتاب الله غير مخلوق كما أن الله غير مخلوق ومحمد صلى الله عليه وسلم سمعه من جبريل الذي سمعه بدوره من رب العالمين لفظا ومعنى ولذلك فالإعجاز وارد في لفظه ومعناه ولو كان كلام أحد آخر لكان غير معجز.

إذا اتفق ابن حزم وابن تيمية في هذه المسألة مما يدل على أنهما قد وقفا على مدخل تحريف الدلالة القرآنية كما يتفقان على ضرورة الالتزام بما ورد في القرآن الكريم من أنه كلام الله حقيقة غير مخلوق الأمر الذي بتمسكنا به نحافظ على هوية الأمة وهو واجب قادة الأمة من المفكرين لأن الكلمة مثل الرصاصة يجب أن تكون محددة ومضبوطة لفظا ومعنى وإلا كانت

---

[2] المصدر نفسه، ج12، ص 490

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج12، ص520-521

طائشة لا تبلغ الهدف فتؤدي إلى الهلاك وهو المعنى الذي أشار إليه سارتر في كتابه "ما الأدب" حين نبه إلى ضرورة إلتزام الكاتب التزاما كليا في كلامه لأنه مسؤول.

الفصل الثانـي:

الـــدلالــة بين التطور والجمود

1. الدلالة القرآنية بن الشعر واللغة
2. الظاهر والباطن
3. الحقيقة والمجاز

1. الـــدلالــــــة القرآنية بين الشعر واللغة:

لغويا: يقال " دلّ فلان إذا هدى " والدليل ما يستدل منه[1].

اصطلاحيا: " هي أن يلزم من العلم بالشيء علم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول "[2].

وبما أن العلم تصور وتصديق فالتصوّر ما تعلق بالدلالة والتصديق ما تعلق بالدليل على تلك الدلالة، ومن هنا فالدلالة هي المعنى بازاء اللفظ والدليل هو الاستدلال على ذلك.

ولذلك قال الجويني: " اعلم أنّ معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما المعاني فستأتي في كتاب القياس... وأما الألفاظ فلابد من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة "[3].

ومن هنا فإنّ اهتمام الأصوليين باللغة يختلف عن اهتمام غيرهم حيث أدرك الأصوليون الرباط بين اللغة العربية والنص التشريعي، فكان الاهتمام باللغة من أهم الوسائل التي تعين على فهم النص فهما دقيقا تتحدد به الفكرة تحديدًا واضحًا وذلك لأنها ترتبط بالحكم ومعرفة تطبيقه. فكان الاهتمام باللفظ والمعنى والعلاقة بينهما ليس على مستوى الفقه وحسب بلا وعلى مستوى العقيدة وهي الميدان الخطير الذي تقاد منه الأمة. فلقد ولدت قضية اللفظ والمعنى أيضا في رحاب الفلسفة والدين بسبب ذلك الجدال الذي كان يدور بين طوائف المسلمين المختلفة حول مجموعة من القضايا التي تتعلّق بالقرآن الكريم، كقضية المحكم والمتشابه، وجواز تفسير المتشابه أو عدمه، وقضية قدم القرآن أو حدوثه، وكونه مخلوقا أو عدم مخلوق، وحول قراءة القرآن بغير العربية أو عدم جوازها .

كذلك اهتم البلاغيون بهذه القضية خاصة وأن " ما يميز الدراسة القرآنية والدينية عامة عن دراسة الكلام البشري الفني نثره وشعره أن قراءة الشعر أو القصة لا تطلب صاحب النص بقدر ما تطلب ردود فعل قارئه وانفعاله ولهذا فلا حرج في الأدب من الاختلاف ومن الاحتكام إلى الذات المتقلبة بل كأن النقد الأدبي، في منطلقه على الأقل، ذاتي أو لا يكون وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى النص الديني حيث لا يسأل القارئ عن ذاته وعن فهمه بل يُسأل عن

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، المجلد 11، دار صادر، بيروت، ط3، 1994.

[2] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 563.

[3] الجويني: البرهان في أصول الفقه، منشورات محمد علي بيضون، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 43-44.

مراد الله وعما ينبغي أن يفهم، معنى ذلك أن المطلوب من النص الديني هو كالمطلوب من النص القانوني، أن نعرف إرادة المشرّع حتى ننتهج السبل القويمة القائدة إلى النجاة ونتجنب متاهات الضلال المؤدية إلى النار، وفي هذا السعي إلى الحقيقة، وهي مطلب ديني وليست مطلبا أدبيا، تقوم عوائق متعددة منها ما يتصل بالنص نفسه في بنيته اللغوية ومنها ما يتصل بالقارئ ومدى نزاهته وموضوعيته "[1]. فتعددت القراءات كل تدعي إصابة الحقيقة تلك هي المشكلة الرئيسية التي شغلت معظم المشتغلين بالحقل البياني – على حد تعبير الجابري – من لغويين ونحاة وفقهاء ومتكلمين وبلاغيين و" إن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية، سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام... هو ميلها العام والواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين " ومنشأ ذلك – في نظرنا– نظرتهم إلى نشأة اللغة وخلق القرآن ولذلك كان القول بالاصطلاح مدخل للفصل بينهما وكذلك القول بخلق القرآن وجاء موقف ابن حزم في تحديد دلالة اللفظ من الظاهر أولا والظاهر لا يعني المعنى الحرفي كما هو عند الخوارج بل ما سبق إلى الفهم ولم يتعارض مع نص ولا سنة ولا إجماع ولا ضرورة حس أو عقل وهو منهج في الفهم يتردد في كتبه وهو يتناول معاني الآيات أو بصدد الدفاع عن فهمه لها وهو يرى أن على المرء أن يراعي في اللغة كونها أداة اتصال وليس أداة تلبيس وتدليس واشتباه " أركبت الألفاظ على معان عبّر بها عنها دون غيرها أم لا؟ فإن قالوا لا: سقط الكلام معهم ولزمنا ألا نفهم عنهم شيئا، إذ لا يدل كلامهم على معنى، ولا تعبر ألفاظهم عن حقيقة، وإن قالوا نعم تركوا... وقد أنكر الله تعالى ذلك في كلام الناس بينهم فقال تعالى: (فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) [البقرة آية: (181)] وليس التبديل شيئا غير صرف الكلام عن موضعه ورتبته إلى غيرها، بلا دليل من نص أو إجماع متيقن "[2]. فاللغة لها بنية حسب ابن حزم تتناسب مع ما خلق في العالم من أجناس وأنواع وهو ما علّمه الله آدم " وقد أخبر تعالى أنه (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) [البقرة آية:(31)] فالنص جليا لا يحتمل تأويلا، على أنه علق كل مسمى اسما مخصوصا به "[1]. وهو ما يوافقه عليه ابن تيمية حينما يعتبر " أن الحد من باب الألفاظ، واللفظ لا يدل المستمع على معناه إن لم يكن قد تصور مفردات اللفظ بغير اللفظ، لأن اللفظ المفرد لا يدل المستمع على معناه إن لم يعلم أن اللفظ موضوع للمعنى، ولا يعرف ذلك حتى يعرف

---

[1] قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 220.

[2] ابن حزم: الإحكام، ج5، ص 303.

[1] ابن حزم: الإحكام، ج5، ص 304.

المعنى. فتصور المعاني المفردة يجب أن يكون سابقا على فهم المراد بالألفاظ... وهذا أمر محسوس، فإن المتكلم باللفظ المفرد إن لم يبين للمستمع معناه حتى يدركه بحسه أو بنظره، وإلا لم يتصور إدراكه له بقول مؤلف من جنس وفصل "[2]. وهو ما علمه الله بداية آدم " الله سبحان علّم آدم الأسماء كلها وقد ميّز كل مسمى باسم يدل على ما يفصله من الجنس المشترك، ويخصه دون ما سواه، ويبيّن به ما يرسم معناه في النفس " ومن هنا فاللغة انعكاس للعالم في حقيقتها وهي الحدود التي يعلمها الجميع جميع الناس وهو ما يتفق فيه مع أرسطو.

يتفق ابن حزم وابن تيمية على أن الإنسان يولد صفحة بيضاء حيث يستشهدان في معرض الحديث دائما عند بداية المعرفة بالآية (الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا، وجعل لنا السمع والأبصار والأفئدة)[3] مما يعني أن العقل عندهما يحكم بما أودعه الله فيه من استعداد وقابلية للتمييز والفهم وهي الضرورة التي خلقها الله فينا.

ومن هنا فإن تعاملنا مع لغة القرآن الكريم أننا حين نسمع لفظا نأخذه على ظاهره دون زيادة ولا نقصان ضرورة اتباع الظاهر، وقال تعالى: (اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ) [الأنعام آية: (106)]، فأمره باتباع الوحي النازل وهو المسموع الظاهر فقط، وقال تعالى: (أَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) [العنكبوت آية: (51)] فأخبر تعالى أن الواجب علينا أن نكتفي بما يتلى علينا وهذا منع صحيح لتعديه إلى طلب تأويل غير ظاهره المتلو علينا فقط، وقال تعالى آمرا نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقول: (قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلاَ أَعْلَمُ الغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ) [الأنعام آية: (50)] قال علي: ولو لم يكن إلا هذه الآية لكفت، لأنه عليه السلام قد تبرأ من الغيب... ومدعي التأويل وتارك الظاهر تارك للوحي مدع لعالم الغيب، وكل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر فهو غيب ما لم يقم عليه دليل من ضرورة عقل، أو نص من الله تعالى، أو من رسوله صلى الله عليه وسلم، أو إجماع راجع إلى النص المذكور[1].

ويتفق مع أرسطو حول أن اللغة والفكر واحد عكس ازدواجية السفسطائيين لأن اللغة والفكر واحد عند ابن حزم وابن تيمية ومن ثم فنحن نفكر بواسطة اللغة ولذلك فالإنسان بدأ

---

[2] ابن تيمية: الفتاوى، ج9، ص 49.

[3] المصدر نفسه، ج9، ص 59.

[1] ابن حزم: الإحكام، ج5، ص 304.

يعرف عندما بدأ يتكلم ومن هنا فعلاقة اللغة بالفكر هي علاقة اللغة بالإدراك العقلي أو بين الكلمة ومدلولها وإذا كانت المعاني لا نهاية لها فإن تحديدها بالألفاظ بحيث أن " العلاقة المتبادلة بين اللفظ ومدلوله، علاقة تمكن كل واحد منهما من استدعاء الآخر "[2]، وهو ما يتفق فيه مع أرسطو حيث أن " هاهنا محسوسات وبالجملة موجودات خارج النفس ثم معقولات ومتصورات ومتخيلات في النفس وألفاظا وخطوطا... ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس فهي واحد عند الجميع "[3] ومن هنا فهي " علامات مشتركة إذا سمعت خطر ببال الإنسان بالفعل الشيء الذي يجعل اللفظ علامة له "[4] فطريقة الفهم والإدراك واحدة عند الجميع وهي ما خلقنا الله عليه فالعقل والنقل لا يتعارضان ومن هنا وضوح الدلالة للجميع، وهو الظاهر الذي نأخذ به فإذا تعارض مع دليل عقلي أو نصي نأخذ بالظاهر الآخر الذي قد يسمى تأويلا لكنه عند ابن حزم وابن تيمية ظاهر.

عند ابن تيمية القرآن هو اللفظ والمعنى وهو مسمى الكلام عنده واهتمامه بهذه القضية كان بهدف فهم القرآن الكريم فالقضية هي قضية اللفظ والمعنى وهي بالأساس عنده قضية المعنى أو الحقيقة التي يدعي الجميع وصلها منطلقا من القرآن الكريم الذي استخلصت منه القواعد الجيدة للمعرفة وللغة وذلك الارتباط الكبير بينهما. فيجب أن يوّجه الاهتمام كله للمعنى، فبالمعنى وحده نصل إلى الحقيقة والفهم والمعنى ليس خيالا يسبح وحده بل هو لفظ يعبّر عنه ومن هنا فلا معنى عنده دون لفظ وإن كان قد اهتم بالمعنى وحاور المتكلمين والفلاسفة باصطلاحاتهم فهذا ليقترب من أفكارهم وينقدها ويبين لهم أنه أعلم بألفاظهم ولغتهم لكن بالنسبة للغة القرآن الكريم فلا يمكن أن يغير لفظ عن مكانه خاصة وأن " الألفاظ المبتدعة ليس لها ضابط بل كل قوم يريدون بها معنى غير المعنى الذي أراده أولئك "[1] بخلاف " ألفاظ الرسول فإن مراده بها يعلم كما يعلم مراده بسائر ألفاظه "[2].

فالقرآن الكريم لفظه ومعناه قديم وهو من الله محفوظ (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) فالحفظ يشمل اللفظ والمعنى ولذلك فإن القرآن مهما حاول البعض تحريف دلالته فإنه بقي على عهده الذي أنزل به بلفظه ومعناه وبقيت اجتهادات الناس مجرد اجتهادات في

---

(2) السيد عبد الغفار:التصور اللغوي عند الأصوليين، دار المعرفة الجامعية، 1992، ص33.

(3) الفارابي:شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة، المكتبة الكاثوليكية، لبنان، ط1، (د.ت) ص 24.

(4) المرجع نفسه، ص 25.

(1) ابن تيمية: الفتاوي، ج5، ص 432.

(2) المصدر نفسه،ج5، ص432.

كتبهم لم تمس كتاب الله. فبين اللفظ والمعنى الدلالة ليست اعتباطية كما يرى البعض في لغة الناس عامة بحيث يستطيع أن يغير الدلالة مادامت اصطلاحية حتى يحرّف الدلالة مرة باسم المجاز والتأويل والمتشابه وغيرها، هنا الكلام توقيف لغة ومعنى لفظا ومعنى والله هو المتكلم وهو يتكلم بحكمة كما يخلق بحكمة فهو الحكيم ولذلك فوضعه اللفظ المعني ليس اعتباطا بل لحكمة ولو أردنا التغير بحيث نضع بدله لفظا آخر ما استقام المعنى فالاسم يدل على المسمى ظاهرا وباطنا وهو ما انتبه له ابن القيم وهو تلميذ ابن تيمية، وهو نفس موقف ابن حزم حيث اعتبر " الألفاظ في اللغة إنما هي عبارات عن المعاني " وهو ما خلقنا الله عليه، فاللغة وفهمها مستقران في أنفسنا ولذلك لا يجوز التخليط فكل لفظ يحمل معناه ونحن بذلك لا نفرق بين اللغة والفكر فهما واحد مما يعني ضرورة الوضوح والشفافية، فالظاهر هو الباطن نفسه وفي لمحة بصر وأن ترك الإنسان لخياله هو الذي يؤدي إلى الفصل بينهما ومن هنا الفصل بين اللغة والفكر وازدواجية الإنسان فما نقوله هو ما نقصده، فاللغة تحمل المعنى والمقصد في آن واحد وتفهم بطريقة واحدة عند الجميع مما يغلق الباب أمام كل محاولات التدخل البشري في علاقة اللفظ بالمعنى لأن اللغة فهما ولفظا ومعنى توقيف " فلا يجوز أن يبدّل ضمير... ولو كان ذلك لوقع الإشكال وارتفع البيان، وكذلك المخاطبات لا يجوز البتّة أن نقول لاثنين قمتم وقعدتم، وإنما يقال: قمتما وقعدتما، ولا يقال للنساء: قمتما، وإنما قال: قمتن، فصح ما قلنا بحكم ظاهر اللغة التي بها نزل القرآن وبها تكلّم النبي صلى الله عليه وسلم، وإلى مفهومها نرجع في أحكام الديانة، إلا ما نقلنا عنه نص جلي... وهذا ما لا يجوز خلافه "[1] فالله هو معلّم الإنسان لفظا ومعنى وهو بالتالي فقط الذي يملك حق تغير ذلك " فإن الله تعالى هو الذي علم آدم الأسماء كلها وله تعالى أن يسمي ما شاء بما شاء.

وأما ما دمنا نجد دليلا على نقل الاسم عن موضوعه في اللغة فلا يحل لمسلم أن يقول: إنه منقول، لأن الله تعالى قال: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [إبراهيم آية: (4)] فكل خطاب خاطبنا الله تعالى به أو رسوله صلى الله عليه وسلم فهو على موضوعه في اللغة ومعهوده فيها، إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حس، نشهد بأن الاسم قد نقله الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عن موضوعه إلى معنى آخر، فإن وجد ذلك أخذناه على ما نقل إليه "[2].

---

[1] ابن حزم: الإحكام، ج1، ص 418.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 437.

وهو تقريبا موقف ابن تيمية الذي يعتبر القرآن قد نزل على معهود اللغة العربية ولكن ذلك لا يعني أن لغته هي لغة إنسانية، وقد بيّن ذلك في كتابه حول خلق القرآن حيث أن الكلام هو كلام من قاله مبتدئا وأن ترديدنا له وفيه ما فيه من ألفاظنا لا يعني أنه كلامنا " فإن الكلام كلام من قاله مبتدئا أمرا يأمر به، أو خبرا يخبره، ليس هو كلام المبلّغ له عن غيره،... وإذا قرأه المبلّغ فقد أشار من حيث هو كلام الله فيقال هذا كلام الله مع قطع النظر عما بلّغه به العباد من صفاقم"[3] " فإذا أنشد المنشد قول لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل. كان هذا الكلام كلام لبيد لفظه ومعناه، فالقرآن أولى أن يكون كلام الله لفظه ومعناه، وإذا قرأه القراء فإنما يقرؤونه بأصواقم"[4] فالاختلاف بيّن فحتى إذا تكلمنا بألفاظه مثل السماء والحياة وغيرها فهذا لا يعني أن لغته إنسانية بحيث نفتح الباب لقراءته مثل قصائد الشعر وغيرها وكأنه إنساني فهذا ينفيه ولا يقبله ابن تيمية ولا ابن حزم " فليس كلامه مثل كلامه، ولا معناه مثل معناه، ولا حرفه مثل حرفه، ولا صوته مثل صوته، كما أنه ليس علمه مثل علمه، ولا قدرته مثل قدرته... فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله "[1].

ومن هنا فابن تيمية يضع القرآن في إطاره الإلهي نعم فالله خاطبنا باللغة العربية لكن اللغة العربية عندما تكلم بها كانت ليس كمثلها لغتنا العربية وهذا هو الإعجاز الإلهي ولذلك فهو يقول بضرورة العودة إليها لتحديد المعنى من اللفظ " بل الواجب أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله "[2] نعم الله قد خاطبنا بذلك العرف والعادة، ولكن هذا العرف والعادة ليسا حاكمين على لغة القرآن بل هي الحاكم لأنها لغة الذي ليس كمثله شيء فهي اصطلاحه وليس اصطلاحهم وإن كانت بلغتهم.

"فكرة اللسان العربي إذن ينبغي أن يعاد النظر إليها في ضوء الاعتراف بعظمة النص القرآني هذه العظمة تنفي أن يخضع القرآن خضوعا آليا لما يسمى الاستعمالات السائدة في كلام الفصحاء والشعراء، القرآن كتاب عظيم، وهو لذلك يكوّن دلالات للكلمات، يضفي عليها خصوصيات وينقّيها، ومن ثم فهو لا يشبه مجرى اللغة العربية القديمة شبها أساسيا،

---

[3] ابن تيمية: الفتاوى، القرآن كلام الله، ج12، ص 72.

[4] المصدر نفسه، ج12، ص 73.

[1] ابن تيمية: الفتاوى، القرآن كلام الله، ج12، ص 264.

[2] ابن تيمية: الفتاوى، ج7، ص500.

وكيف يكون للقرآن ثقافة جديدة في ظل الزعم بأن الكلمة القرآنية هي الكلمة العربية المألوفة دون زيادة ولا نقصان"[3]. ولذلك " ونحن لا حاجة بنا مع بيان الرسول لما بعثه الله به من القرآن أن نعرف اللغة قبل نزول القرآن، والقرآن نزل بلغة قريش، والذين خوطبوا به كانوا عربا، وقد فهموا ما أريد به وهم الصحابة، ثم الصحابة بلّغوا لفظ القرآن ومعناه إلى التابعين حتى انتهى إلينا، فلم يبق بنا حاجة إلى أن تتواتر عندنا تلك اللغة من غير طريق تواتر القرآن لكن لما تواتر القرآن لفظا ومعنى، وعرفنا أنه نزل بلغتهم، عرفنا أنه كان في لغتهم لفظ السماء والأرض، والليل والنهار، والشمس والقمر، ونحو ذلك على ما هو معناها في القرآن، وإلا فلو كلّفنا نقلا متواترا لآحاد هذه الألفاظ من غير القرآن، لتعذر علينا ذلك في جميع الألفاظ، لاسيما إذا كان المطلوب أن جميع العرب كانت تريد باللفظ هذا المعنى، فإن هذا يتعذر العلم به والعلم بمعاني القرآن ليس موقوفا على شيء من ذلك، بل الصحابة بلّغوا معاني القرآن، كما بلّغوا لفظه، ولو قدرنا أن قوما سمعوا كلاما أعجميا، وترجموه لنا بلغتهم، لم نحتج إلى معرفة اللغة التي خوطبوا بها أولا "[1].

فالقرآن هو الدليل على صحيح اللغة من غيرها وصحيح المعنى من غيره فهو اللغة الحقيقية الحاملة للعلم الحقيقي وليس معنى أنه أنزل باللغة العربية أن معانيها هي المقصودة بذاتها دائما لذلك " فمن أنفع الأمور في معرفة دلالة الألفاظ مطلقا وخصوصا ألفاظ الكتاب والسنة، وبه تزول شبهات كثيرة فيها نزاع الناس "[2]. ففقه النصوص يتجاوز حفظ اللغة ويحتاج إلى عقول وفهوم وعلوم مما يدل على أن الكلام في المعنى القرآني يحتاج إلى ذخيرة واستعداد كبير ولذلك جاء انتقاد ابن تيمية للغويين تابعا لانتقاد مجرد الاعتماد على الشعر واللغة وحدهما " وأما اللغويون الذين يقولون: إن الراسخين لا يعلمون معنى المتشابه، فهم متناقضون في ذلك، فإن هؤلاء كلهم يتكلمون في تفسير كل شيء من القرآن ويتوسعون في القول في ذلك، حتى ما من أحد إلا وقد قال في ذلك أقوالا لم يسبق إليها، وهي خطأ. وابن الأنباري الذي بالغ في نصرة ذلك القول، هو من أكثر الناس كلاما في معاني الآي المتشبهات، يذكر فيها من الأقوال ما لم ينقل من أحد من السلف، ويحتجّ لما يقول في القرآن بإنشاء من اللغة... وليس هو بأعلم بمعاني القرآن والحديث، وأتبع للسنة من ابن قتيبة، ولا أفقه في ذلك،

---

[3] مصطفى ناصف: مسؤولية التأويل، دار الأندلس، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص120.

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج7، ص 124.

[2] المصدر نفسه،ج7، ص 140.

وإن كان ابن الأنباري من أحفظ الناس للغة، لكن باب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة "[3].

وكذلك فإن العودة للقرآن والسنة كان دأب ابن تيمية وابن حزم ثم الإجماع وضرورة الحس لأن العقل لا يتناقض ولا يتعارض عندهما مع صحيح النقل يقول ابن تيمية في ذلك وهو ما يتفق فيه مع ابن حزم في معرض بيان المنهج الذي يجب أن نتبعه في تحديد دلالة اللفظ على المعنى حتى يزول الاشتباه " إذا عرف هذا فقد تبيّن أن لفظ " الوسيلة " و" التوسل" فيه إجمال واشتباه يجب أن تعرف معانيه، ويعطي كل ذي حق حقه.

فيعرف ما ورد به الكتاب والسنة من ذلك ومعناه، وما كان يتكلم به الصحابة ويفعلونه ومعنى ذلك، ويعرف ما أحدثه المحدثون في هذا اللفظ ومعناه، فإن كثيرا من اضطراب الناس في هذا الباب هو بسبب ما وقع من الإجمال والاشتراك في الألفاظ ومعانيها حتى تجد أكثرهم لا يعرف في هذا الباب فصل الخطاب "[1].

فهدف ابن حزم وابن تيمية كان تصحيح اللغة من خلال ما ورد في الكتاب والسنة وما بلغه التابعون والصحابة وليس بمجرد الاستشهاد بالشعراء ومعاني لا علاقة لها بهذا المنهج مما يبين حرص ابن حزم وابن تيمية على ضرورة الالتزام والوفاء لهوية الأمة الحضارية وهي الإسلام مجسدا في كتابه وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وإلا ضاعت العقائد خاصة وبضياعها تضيع الأمة التي لم تجتمع يوما على شيء مثل اجتماعها على هذا الدين الذي وحّد كلمتها وصفوفها فكانت الحضارة والريادة التي زالت يوم بدأ التمزق من بداية الابتعاد عن هذا المنهج والدخول في رفاهية الكلام الذي عطل طاقات الأمة ومزقها بعد التوحد والتفاهم ولذلك فإن عصر الرسول صلى الله عليه وسلم كان السؤال فيه حول الصفات... وغيرها من قضايا الأمة غير ذي بال وما يؤول عنه صلى الله عليه وسلم كان قليلا مما يدل على وضوح المعاني عند الناس حيث كانت الفطر سليمة والقرآن كتاب وجه للفطر السليمة وهي التي توجد في الناس جميعا وسير العرب وحدهم[2].

إن استشهاد ابن تيمية خاصة بالشعر يكاد ينعدم خلاف ابن حزم الذي يعتمد الكتاب والسنة والإجماع واستشهاده بالشعر قليل بالنسبة لغيره لكنه كثير بالنسبة لابن تيمية مما يدل

---

(3) المصدر نفسه، ج7، ص 133.

(1) ابن تيمية: الفتاوى، ج1، توحيد الألوهية، ص 199.

(2) مجدي إبراهيم: فلسفة الفقه وأصوله، دار الزهراء، مصر، 1997، ص220.

على مدى وعي كل منهما بضرورة الرجوع بجد وصدق دائما إلى القرآن والسنة أولا وهو ما تفوّق فيه ابن تيمية على ابن حزم من الأمثلة التي يعود فيها ابن تيمية ليفنّد آراء من يزعم أن القرآن نزل باللغة العربية حتى يحرف الدلالة ومن اعتبر أن الإيمان يعني التصديق فقط وأنه كلام القلب دون اللسان ويستشهد على ذلك بالشعر حيث يقول: " وإذا كان الله إنما أنزل القرآن بلغة العرب، فهي لا تعرف التصديق والتكذيب وغيرهما من الأقوال إلا ما كان معنى ولفظا، أو لفظا يدل على معنى، ولهذا لم يجعل الله أحدا مصدقا للرسل بمجرد العلم والتصديق الذي في قلوبهم حتى يصدقوهم بألسنتهم، ولا يوجد في كلام العرب أن يقال: فلان صدق فلانا أو كذبه إذا كان يعلم بقلبه أنه صادق أو كاذب ولم يتكلم بذلك. كما لا يقال: أمره أو نهاه، إذا قام بقلبه طلب مجرّد عما يقترن به من لفظ أو إشارة أو نحوهما " ثم الحديث يدلل على ذلك " ...ففي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به " ففرّق بين حديث النفس وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤخذ به حتى يتكلم به، والمراد حتى ينطق به اللسان باتفاق العلماء. فعلم أن هذا هو الكلام في اللغة، لأن الشارع إنما خاطبنا بلغة العرب "[1].

فاللغة التي يستشهد بها هؤلاء غير صحيحة وقد صححها حديث النبي فهو حاكم عليها ولولاه ما عرفنا صحيحها وكذلك الشعر " وأما البيت الذي يحكى عن الأخطل أنه قاله:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فمن الناس من أنكر أن يكون هذا من شعره، وقالوا: أنهم فتشوا فلم يجدوه، وهذا يروى عن محمد بن الخشاب وقال بعضهم: لفظه: إن البيان لفي الفؤاد... ثم يقال: مسمى الكلام والقول ونحوهما ليس مما يحتاج فيه إلى قول شاعر، فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة، وعرفوا معناه في لغتهم، كما عرفوا مسمى الرأس واليد والرجل. وأيضا فالناطقون باللغة يحتجون باستعمالهم للألفاظ في معانيها، لا بما يذكرونه من الحدود، فإن أهل اللغة الناطقين لا يقول أحد منهم: إن الرأس كذا، واليد كذا،... بل ينطقون بهذه الألفاظ دالة على معانيها، فتعرف لغتهم من استعمالهم.

فعلم أن الأخطل لم يرد بهذا أن يذكر مسمى " الكلام " ولا أحد من الشعراء يقصد ذلك البتّة، وإنما أراد: إن كان قال ذلك ما فسّره به المفسرون للشعر، أي أصل الكلام من

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج7، ص 133.

الفؤاد، وهو المعنى، فإذا قال الإنسان بلسانه ما ليس في قلبه فلا نتق به، وهذا كالأقوال التي ذكرها الله عن المنافقين أنهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم، ولهذا قال:

لا يعجبنك مـــن أثير لفظه حتى يكون مـــع الكلام أصيلا

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

نهاه أن يعجب بقوله الظاهر حتى يعلم ما في قلبه من الأصل، ولهذا قال: حتى يكون مع الكلام أصيلا، وقوله: مع الكلام دليل على أن اللفظ الظاهر قد سماه كلاما، وإن لم يعلم قيام معناه بقلب صاحبه وهذا حجة عليهم، فقد اشتمل شعره على هذا وهذا، بل قوله: " مع الكلام " مطلق، وقوله: إن الكلام لفي الفؤاد أراد به أصله ومعناه المقصود به، واللسان دليل على ذلك وبالجملة، فمن احتاج إلى أن يعرف مسمى " الكلام " في لغة العرب والفرس والروم/ والترك، وسائر أجناس بني آدم بقول شاعر، فإنه من أبعد الناس عن معرفة طرق العلم، ثم هو من المولدين، وليس من الشعراء القدماء، وهو نصراني كافر مثلث واسمه الأخطل، والأخطل فساد في الكلام، وهو نصراني، والنصارى قد أخطأوا في مسمى الكلام، فجعلوا للمسيح القائم بنفسه هو نفس كلمة الله "[1] " ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث، إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي صلى الله عليه وسلم... لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم، ولهذا قال الفقهاء: " الأسماء ثلاثة أنواع " نوع يعرف حدّه بالشرع، كالصلاة والزكاة، ونوع يعرف حدّه باللغة كالشمس والقمر، ونوع يعرف حدّه بالعرف كلفظ القبض، ولفظ المعروف في قوله: (وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) [النساء آية: (19)] ونحو ذلك. وروى عن ابن عباس أنه قال: تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، من ادعى علمه فهو كاذب... فاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج ونحو ذلك، قد بيّن الرسول صلى الله عليه وسلم ما يراد بها في كلام الله ورسوله، وكذلك لفظ الحي وغيرها، ومن هناك يعرف معناه، فلو أراد أحد أن يفسرها بغير ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل منه، وأما الكلام في اشتقاقها ووجه دلالتها فذاك من جنس علم البيان، وتعليل

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج7، ص 131-133-137-139-140.

الأحكام هو زيادة في العلم، وبيان حكمة ألفاظ القرآن، لكن معرفة المراد بها لا يتوقف على هذا "[2].

ومن هنا ضرورة العودة إلى القرآن الكريم والحديث النبوي والصحابة حتى تصحح اللغة ويبين المعنى الصحيح المقصود من اللفظ وليس بالعودة إلى الشعر لأن الشعر ليس طريقا للعلم فطريق حفظه وتواتره ليس مأمونا عكس كتاب الله الذي تكفل هو ذاته بحفظه وكذلك حفظ اللغة ليس مأمونا فهو بين أيدي الناس والناس لا يأمنون دوما ولذلك العودة إلى القرآن والسنة والصحابة أسلم وأحكم وأأمن وإلى هذا المعنى ذهب طه حسين الذي اعتبر لغة الجاهلية مشكوك فيها وأن القرآن هو الحاكم عليها " نعتقد أنه إذا كان هناك نص عربي لا تقبل لغته شكا ولا ريبا وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمّونه الشعر الجاهلي، بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن "[1].

ويعزو طه حسين انتحال الشعر إلى عدة أسباب أهمها السياسة والدين " وأكبر الظن أن الشعر الذي يسمى جاهليا مقسم بين السياسة والدين، ذهبت هذه بشطر منه، وذهب هذا بالشطر الآخر "[2] وبما أن السياسة تقوم على تأويل نصوص القرآن وهي محل شد وجذب بين العلماء فقد كانت النصوص أيضا مثل الكراسي والسلطة محل شد وجذب حيث أن "العلماء وأصحاب التأويل من الموالي بنوع خاص لم يتفقوا في كثير من الأحيان على فهم القرآن وتأويل نصوصه، فكانت بينهم خصومات في التأويل والتفسير، وعن هذه الخصومات نشأت خصومات أخرى بين الفقهاء وأصحاب التشريع... فهذه الخصومات بين العلماء كان لها تأثير غير قليل في مكانة العالم وشهرته ورأي الناس فيه وثقة الأمراء والخلفاء بعلمه. ومن هنا كان هؤلاء العلماء حراصًا على أن يظهروا دائما مظهر المنتصرين في خصوماتهم... فاستشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثرا قويا وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي، حتى ليخيل إليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم، لم يكن عليه إلا أن يمدّ يده إذا احتاج فيظهر بما شاء الله من كلام العرب قبل الإسلام، كأن كلام العرب قبل الإسلام

---

[2] المصدر نفسه، ج7، ص 286.

[1] طه حسين: في الأدب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1972، ص 138.

[2] المرجع نفسه، ص 147.

قد وعى كل شيء وأحصى كل شيء... فالمعتزلة يثبتون مذاهبهم بشعر العرب الجاهليين، وغير المعتزلة من أصحاب المقالات ينقضون آراء المعتزلة معتمدين على شعر الجاهليين، وما أرى إلا أنك ضاحك مثلي أمام هذا الشطر الذي رواه بعض المعتزلة ليثبت أم كرسي الله الذي وسع السموات والأرض وهو علمه، وهذا الشطر هو قول الشاعر المجهول طبعا:

ولا يُكرسئ علم الله مخلوق.

وأنت إذا نظرت في كتاب الحيوان للجاحظ رأيت من هذا النحل ما يقنعك ويرضيك"[1].

والمقصود هنا أنه ينبغي للمسلم أن يقدّر قدر كلام الله ورسوله بل ليس لأحد أن يحمل كلام أحد من الناس إلا على ما عرف أنه أراده، لا على ما يحمله ذلك اللفظ في كلام كل أحد، فإن كثيرا من الناس يتأول النصوص المخالفة لقوله، يسلك مسلك من " يجعل " التأويل كأنه ذكر ما يحمله اللفظ فقصده به دفع ذلك المحتج عليه بذلك النص وهذا خطأ، بل جميع ما قاله الله ورسوله يجب الإيمان به، فليس لنا أن نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض، وليس الاعتناء بمراده في أحد النصين دون الآخر بأولى من العكس، فإذا كان النص الذي وافقه يعتقد أنه اتبع فيه مراد الرسول، فكذلك النص الآخر الذي تأوّله، فيكون مقصوده معرفة ما أراده الرسول بكلامه، وهذا هو المقصود بكل ما يجوز من تفسير وتأويل، ضرورة أن يلتزم اللفظ بالمعنى كما هو في القرآن وباللغة العربية.

ابن تيمية ينفي أن يكون في القرآن لفظ غير عربي "... القرآن كله ليس فيه لفظ غير عربي "[2] وهذه حقيقة حيث جاء في القرآن (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ). [إبراهيم آية: (4)]

" فصح أن غير العربية لم يرسل به الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام، ولا أنزل به عليه القرآن، فمن قرأ بغير العربية فلم يقرأ ما أرسل الله تعالى به نبيه عليه الصلاة والسلام، ولا قرأ القرآن، بل لعب بصلاته فلا صلاة له، إذا لم يصل كما أمر "[3] ويروى عن عبد الله بن عباس أنه قال: " إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب

---

(1) طه حسين: المرجع السابق، ص 139.

(2) ابن تيمية: الفتاوى، ج7، ص 131.

(3) ابن حزم: المحلى، دار الفكر، دمشق، 1998، (د.ط)، ج3، ص 72.

"[4] لكن ذلك يخص التفسير وليس التأويل " عن مسائل نافع بن الأزرق وقد أخرج بعضها ابن الأنباري في كتاب الوقف والطبراني في معجمه الكبير... أخبرنا أبو عبد الله محمد بن علي الصالحي... قال بينما عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن فقال نافع بن الأزرق لنجده بن عويمر قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به فقاما إليه فقالا إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتينا بمصادقه من كلام العرب فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين قال ابن عباس سلاني عما بدا لكما فقال نافع أخبرني عن قول الله تعالى عن اليمين وعن الشمال عزين قال العزون: حلق الرفاق، قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عبيد بن الأبرص وهو يقول:

فجاءوا يهرعون إليه حتى يكونوا حول منبره عزينا

قال أخبرني عن قوله وابتغوا إليه الوسيلة، الحاجة، قال وتعرف اعهرب ذلك قال نعم أما سمعت عنترة وهو يقول:

إن الرجال لهم إليك وسيلة إن يأخذوك تكحلي وتخضبي

قال أخبرني عن قوله شرعة ومنهاجا، قال الشرعة الدين والمنهاج الطريق، قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب وهو يقول:

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى وبين للاسلام دينا ومنهجا "[1]

وقد ثار الجدال حول احتمال وجود ألفاظ أجنبية في القرآن وابن تيمية يعتبر القرآن كله عربي لدلالة الآيات على ذلك ولإمكانية أن تكون الألفاظ الواردة بالعربية كانت في وضعها الأول أجنبية ثم عرّبت وبما أنه يستحيل عند ابن تيمية الوصول إلى الوضع الأول فإنه يجب الأخذ بظاهر الآية وهو انه عربي كله وما فيه من ألفاظ أجنبية قد عرّبت فيه باستعمالها فيه " وقال أبو عبيد القاسم بن سلام بعد أن حكى القول... والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعا وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء لكنها وقعت للعرب فعربّتها بألسنتها وحوّلتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن

---

[4] السيوطي:المرجع السابق، ج1، ص 119.

[1] السيوطي:المرجع السابق، ج1، ص 120.

وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال إنها عربية فهو صادق ومن قال عجمية فصادق ومال إلى هذا القول الجواليقي وابن الجوزية وآخرون "[1].

[1] السيوطي:المرجع السابق، ج1، ص 137.

2. الظـــاهـــر والبـــاطـــن:

تتعلق قضية الظاهر والباطن بعدة قضايا أهمها: التفسير والتأويل وكذلك المحكم والمتشابه وهي المسائل التي يتحدد وفقها موقف كل قارئ من المعنى القرآني وهي تتداخل بحيث يصعب تناولها منفردة إذا تعلق الأمر بالظاهر والباطن وموقف ابن حزم وابن تيمية منهما.

الظاهر لغويا يفيد العلو "وظهرت البيت علوته وأظهرت بفلان أعليت به..." وفي حديث عائشة رض الله عنها: كان يصلي العصر في حجرتي قبل أن تظهر، تعني الشمس، أي تعلو السطح، وفي رواية: ولم تظهر الشمس بعد من حجرتها أي لم ترتفع ولم تخرج إلى ظهرها، ومنه قوله: وإنا لنرجو فوق ذلك مظهرا... يعني مصعدا... وظهر على الشيء إذا غلبه وعلاه ويقال: ظهر فلان الجبل إذا علاه... وظهر السطح ظهورا: علاه... وقوله عز وجل: فأصبحوا ظاهرين، أي غالبين عالين، من قولك: ظهرت على فلان أي علوته وغلبته. يقال: أظهر الله المسلمين على الكافرين أي أعلاهم عليهم[1].

فالظهور هو العلو والارتفاع والغلبة ومن هنا فالمعنى الظاهر لغويا هو المعنى الغالب والمرتفع والعالي على غيره من المعاني معنى ذلك أن احتماله أكثر رجحان من غيره، ولذلك اعتبر ابن تيمية أن وضع الأسماء كان لإظهار المعاني أو المسميات مادام الاسم من السمو والسمو هو العلو " فإن الاسم مقصوده إظهار " المسمى " وبيانه فالاسم يظهر به المسمى ويعلو فيقال وبعض النحاة يقول: سمّى اسما لأنه علا على المسمّى، أو لأنه علا على قسميه الفعل والحرف، وليس المراد بالاسم هذا، بل لأنه يعلى على المسمّى فيظهر، ولهذا يقال سمّيته أي أعليته، وأظهرته، فتجعل المعلي المظهر هو المسمّى، وهذا إنما يحصل بالاسم.

وما ليس له اسم فإنه لا يذكر ولا يظهر ولا يعلو ذكره، بل هو كالشيء الخفي الذي لا يعرف، ولهذا يقال: الاسم دليل على المسمّى، وعلم على المسمّى "[2].

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص 521، 523، 526.

(2) ابن تيمية: الفتاوى، ج11، ص 207-209.

إن ابن تيمية هنا متوافق مع ما جاء لغويا ولم يخرج عليه ويتوافق أيضا مع رؤيته العقائدية حيث أن الكلام هو اللفظ والمعنى وبما أن " الاسم يتناول اللفظ والمعنى المتصور في القلب "[1] والاسم هو الظاهر فإذا اللفظ والمعنى ظاهر ومن هنا فالكلام ظاهر ولهذا فإن " أهل الإسلام، والسنة الذين يذكرون أسماء الله، يعرفونه ويعبدونه، ويحبونه ويذكرونه ويظهرون ذكره " وهذا لأنه ظاهر في قلوبهم واضح وليس لغزا أو رمزا متشابها.

أما اصطلاحا: " ظاهر: ما يبدو من الشيء مقابل ما هو عليه في ذاته ويختلف عن الخداع بصدقه الموضوعي أو المنطقي، ويقابل الواقع وهو المتحقق فعلا في الأعيان.

عند الصوفية: الظاهر يقابل الباطن، ومنه علم الظاهر وعلم الباطن "[2].

فالظاهر كمصطلح فلسفي " إشارة إلى معرفتنا البديهية فإن الفطرة تقتضي في كل ما نظر إليه الإنسان أنه تعالى موجود "[3].

أما الباطن فلغويا هو " بطن ضد الظهر "[4].

واصطلاحا: " الباطن خلاف الظاهر، وهو من أسماء الله عز وجل، وفي التتريل هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وقيل: الباطن هو علم السرائر والخفيات، وقيل: هو المحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم،...

والباطني هو الرجل الذي يكتم اعتقاده، فلا يظهره إلا لمن يثق به... وقيل هو الذي يحكم بأن كل ظاهر باطنا، ولكل تتريل تأويلا "[5].

فالظاهر يختلف لغويا واصطلاحيا عن الباطن، فالباطن يتعلق بالخفاء والسر والرمز عكس الوضوح والبيان بينما هناك أيضا من يرى أن الظاهر له باطن يتساوق ويتكامل معه.

ورغم أن الظاهر هو ما يترجح معناه على غيره من المعاني فإن ابن حزم يعتبره الحقيقة واليقين واللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه. وقد

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج11، ص 209.

[2] إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، ص 114.

[3] أيوب ابن موسى الحسيني الكفوي أبو البقاء: الكليات، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه، عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، 1998، ط2، ص 593.

[4] الرازي: مختار الصحاح، مؤسسة الرسالة، بترت، 1994، ص 56.

[5] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص 194.

يسمّى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصا[1]. ذلك أن اللغة توقيف ولذلك فالظاهر عنده يعني التوقف فهو نص، فهو لا يفرق بينهما تبعا لرؤيته المذهبية التي تشمل اللغة والمعرفة والعقيدة وغيرها ويتماشى وموقفه من الترادف حيث لا فرق بين المترادفات فالنص هنا مرادف للظاهر فكلاهما يفيد الحقيقة واليقين المطلق.

ويتضح مدى وثوقية ابن حزم في أن منهجه هذا هو وحده طريق الحقيقة من خلال تعبيراته التالية:

" وهذا الذي قلنا في المجاز والتشبيه هو عين الحقيقة بالبراهين التي ذكرنا "[2].

كذلك اعتباره كتابه التقريب "... علم الحقائق..." " هو كتاب جليل المنفعة عظيم الفائدة لا غنى لطالب الحقائق عنه، فمن أحب أن يقف على علم الحقائق فليقرأه "[3] كذلك قوله " واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته كله برهان لا مسامحة فيه "[4].

وغيرها من الأمثلة التي تدل على قطعية ابن حزم بهذا المنهج وأنه سبيل الحقيقة الأوحد ومن هنا فلا احتمال فيه ولا ظن وهو ما يتعارض مثلا مع بعض الأصوليين كالآمدي مثلا حيث يعرّفه بأنه " ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا "[5] فالاحتمال يتطرق إلى الظاهر ومن هنا فهو متعدد الاحتمالات وليس وحده الحقيقة بل ما ظهر منها فهو جزء فقط ذلك أن "مراتب الوضوح أربعة: هي الظاهر، والنص ، والمفسر، والمحكم. وذلك بسبب درجة احتمال صرف اللفظ عن معناه وقبوله النسخ "[6].

والذي أراه أن الظاهر حتما يبطن الخفاء فهو ظاهر بعد أن كان خافيا فمن الضروري إذا أن يكون له باطن، هذا ما ظهر لي ووصلني من المعين وقد يظهر لي أمر آخر بعد حين إذا فالظاهر محتمل، فإذا أكلت سكّرا وسئلت عن الطعم أقول هو حلو هنا يقينا فإذا قيل لي لا السكر مذاقه حار قلت هذا ما ظهر لي.

---

(1) ابن حزم: الأحكام، ج1، ص 43.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص88.
(3) ابن حزم: الفصل، ج5، ص 78.
(4) المصدر نفسه، ج4، ص 116.
(5) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة المعارف، القاهرة، 1914، ج1، ص 43.
(6) السيد عبد الغفار: المرجع السابق، ص30.

ومن هنا الشك وضرورة المراجعة، لكن لو كان المتكلم هو الله فهل كلامه يقيني أم احتمالي؟ بمعنى هل هو نص أم ظاهر؟

بما أن الله سبحانه وتعالى يعلم كل شيء فإن كلامه هو الحقيقة وهو بالتالي نص، لكن بالنسبة للإنسان ظاهر في أغلب الأحيان ولذلك فقد " ذهب فريق من الأصوليين إلى أن النصوص بالمعنى القطعي للنص عزيزة ونادرة في الكتاب والسنة، حتى قالوا: لا يوجد ذلك إلا في ألفاظ معدودة كقوله تعالى: " قل هو الله أحد " "[1]. فالنص ظاهر لكن هذا لا ينفي قطعيته وأنه الحقيقة التي نبحث عنها دائما ولذلك اعتبر ابن تيمية بعقليته الاحتمالية أن الظاهر نسبي فهو لا يعبر عن الحقيقة كاملة فمن يعلم مراد الله خاصة وأن الجميع يعتقد في نفسه القدرة على امتلاك الحقيقة حتى القائلين بأن اللغة اصطلاحية يرون في أنفسهم ذلك ولذلك لا يفرقون عادة بين المعرفة والعلم فهما واحد، ومن هنا فإن ما يتوصلون إليه بعقولهم أو ذوقهم هو الحقيقة الثابتة، أما ابن تيمية فلا يرى ذلك فهو يعتبر " الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس وهو من الأمور النسبية"[2].

فالمعتزلة يقولون بالظاهر مثلا وهو المحكم بينما المتشابه ليصبح ظاهرا يجب أن يؤول وفق منهجهم وهكذا ومن هنا يقولون بثنائية الظاهر والباطن وكذلك المتصوفة وغيرهم فما يتوافق معي فهو ظاهر وما يختلف فهو من الباطن الذي يؤول ومن هنا فكلام الله سبحانه وتعالى غير واضح وبالتالي لا يتوافق ظاهره مع باطنه.

ابن تيمية يرفض هذا الطرح ولا يرى ثنائية التعارض بين الظاهر والباطن، يرى ابن تيمية أن لفظ الظاهر قد صار فيه اشتراك، فالظاهر عنده هو "الظاهر في عرف سلف الأمة، لا يحرّف الكلم عن مواضعه، ولا يلحد في أسماء الله تعالى، ولا يقرأ القرآن والحديث بما يخالف تفسير سلف الأمة وأهل السنة، بل يجري ذلك على ما اقتضته النصوص، وتطابق عليه الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة، فهذا مصيب"[1].

---

[1] محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1984، المجلد الأول، ص 210.

[2] ابن تيمية: الفتاوى، ج5، ص 108.

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص268.

أما أن يعتبر الظاهر هو الظاهر من صفات المخلوقين فهذا "ضال، بل يجب القطع بان الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله "[2].

ومن هنا فإنه يرفض قياس الغائب على الشاهد في مسألة الصفات ويأخذ بقياس الأولى أما ابن حزم وإن رفض هو أيضا هذا القياس غير أن رفضه الأخذ بمعاني الصفات خوفا من التشبيه يدل على أخذه به ضمنيا واعتباره اللغة تعبر عن الجزئيات بينما عند ابن تيمية هي كلية تصدق على هذا وعلى هذا لكن الكيف هو المحدد للحقيقة المميز لها عن غيرها.

والباطن " الظاهر لابد له من باطن يحققه ويصدقه ويوافقه، فمن قام بظاهر الدين من غير تصديق بالباطن فهو منافق، ومن ادعى باطنا يخالف ظاهرا فهو كافر منافق، بل باطن الدين يحقق ظاهره ويصدّقه ويوافقه، وظاهره يوافق باطنه ويصدّقه ويحققه، فكما أن الإنسان لابد له من روح وبدن وهما متفقان فلابد لدين الإنسان من ظاهر وباطن يتفقان، فالباطن للباطن من الإنسان والظاهر للظاهر منه "[3]. فالظاهر قيم على الباطن والباطن متوافق معه ومن هنا فلا ثنائية بل تكامل ورحم الله ابن تيمية فقد اجتهد اجتهادا صادقا أظهر من خلاله أن القرآن يتطابق مع بعضه البعض وأن الاشتباه هو في أذهاننا فقط لأننا لم نعتمد القرآن منذ البداية دليلا ومدلولا فالقرآن كله نص وكله ظاهر ونحن دائما في محاولة فهمه ولذلك هو صالح لكل زمان ومكان، بما أن الظاهر والباطن من الأمور النسبية فإن الاشتباه والإحكام أيضا من الأمور النسبية قوله تعالى: " منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات " في المتشابهات قولان:

أحدهما: أنها آيات بعينها تتشابه على كل الناس، والثاني: وهو الصحيح، إن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، ولكن ثم آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، وتلك المتشابهات إذا عرف معناها صارت غير متشابهة، بل القول كله محكم[1] وعامة الآيات التي اعتبرت متشابهة " قد تكلم العلماء في تفسيرها مثل الآيات التي سأل عنها نافع بن الأزرق ابن عباس قال الحسن البصري: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت، وماذا عنى بها "[2] والمتشابه هو " ما استأثر الله بعلمه، مثل وقت الساعة، ومجيء أشراطها، ومثل

---

[2] المصدر نفسه، ج13، ص 268.

[3] المصدر نفسه، ج13، ص 268.

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص 144.

[2] المصدر نفسه، ج13، ص144.

كيفية نفسه، وما أعده في الجنة لأوليائه "[3] وهذا يتوافق وموقفه من التفسير والتأويل حيث أن الكلام هو كلام من قاله مبتدئا وحقيقته إليه تعود وهي من معاني التأويل، فالتأويل في لفظ السلف له معنيان:

أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا، وهذا – والله أعلم – هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله ومحمد بن حرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك ومراده التفسير.

والمعنى الثاني في لفظ السلف هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به.

وبين هذا المعنى والذي قبله بون، فإن الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي، وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا طلوعها، ويكون " التأويل " من باب الوجود العيني الخارجي فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها شؤونها وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار إلا أن يكون المستمع قد تصورها أو تصور نظيرها بغير كلام وإخبار، لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب: إما بضرب المثل وإما بالتقريب، وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها، وإما بغير ذلك[1]. فالمعنى الثاني هو الذي يشتبه على الناس لأنهم يفهمون ويتعلمون بالكلام فقط والكلام وإن عبّر عن الحقيقة فليس هو الحقيقة بل تفسير و" تفسير الكلام ليس هو نفس ما يوجد في الخارج، بل هو بيانه وشرحه وكشف معناه، فالتفسير من جنس الكلام، يفسر الكلام بكلام يوضحه "[2] فإن المتشابه إذا تعلّق بهذا التأويل فإنه يمكن أن يعلمه الناس " وهو المعنى، فإذا خفي على بعضهم شيء من معناه، فهو بالنسبة لهم متشابه، ويكون من باب التشابه النسبي الذي يعلمه قوم دون قوم "[3] والذي يخفى هو التأويل بمعنى التحقق الفعلي وهو ما يطلق عليه المتشابه الكلي " وهذا

---

[3] المصدر نفسه، ج13، ص144.

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص 288-290.

[2] المصدر نفسه، ج13، ص 91.

[3] المصدر نفسه، ج13، ص 134.

الذي يقف عنده العلماء الراسخون، ويقولون آمنا به كل من عند ربنا، لأنه لا يتأتى لهم إلا التسليم لخبر الله وتصديقه "[4]. ومن الأمثلة على ذلك صفات الله فمعنى الحياة واضح وهو من التفسير لكن كيف فهذا من الغيب الذي استأثر الله بعلمه فهو إذا من المتشابه الكلي الذي لا يعلمه إلا الله.

من هنا نلاحظ كيف تداخل الظاهر والباطن والمتشابه والمحكم والتفسير والتأويل مع بعضها فالظاهر نسبي يحتمل المزيد من المعنى والمتشابه شيء نسبي ويرده إلى المحكم وهو من التفسير أيضا فابن تيمية عالج القضية من باب أن التأويل هو نفسه التفسير الذي قد يشتبه على البعض لأنه ألفاظ ومن هنا فإن اللغة هي سبب الاشتباه ولذلك فهي توضح وتصحح حتى يصل المراد إلى ذهن الإنسان ويبقى المراد أو الحقيقة المرادة عند الله وحده لأن الكلام منه بدأ والكلام هو كلام من قاله مبتدئا، وإذا اعتبرنا مستويات الحقيقة تختلف علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين فإن كل ما كتب وما أشكل من لغة القرآن الكريم كان مدخله علم اليقين أو التأويل بالمعنى الأول ومنه حدث الفصل بين الظاهر والباطن من خلال استخدام قياس الشاهد على الغائب مثلا في العقيدة حيث لظنهم أن اليد مثلا هي يد الإنسان حصل نفي المعنى حتى نحافظ عن التتريه وبالتالي على التوحيد.

أما بالنسبة لابن حزم فالتأويل عنده فهو " نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك طرح و لم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل "[1].

أما التفسير فهو "التبيين"[2] وهو الشرح، ومن هنا فارتباطه الظاهر والباطن بهذا المعنى يبين أن ابن حزم فتبعا لموقفه من الظاهر فإن القرآن كله محكم أو متشابه الذي فيه لا يمكن لأحد أن يبينه فهو من علم الغيب فهو يفرق أولا بين المشتبه والمتشابه فالأول ورد في قوله صلى الله عليه وسلم: " إن الحلال بيّن وإن الحرام بيّن وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن حمى الله محارمه " وأما الثاني ففي قوله تعالى: " هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ

---

[4] المصدر نفسه، ج13، ص 138.

[1] ابن حزم: الإحكام، ج1، ص 43.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 45.

فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ "[آل عمران آية: (7)] عند ابن حزم التشابه غير نسبي بل هو محدد والمحكم محكم بالنسبة للجميع المتشابه متشابه على الجميع، والمشتبه غير المتشابه، فالأول نحن مطالبون بالبحث عنه أما المتشابه فيجب أن نحدده حتى نمسك عن طلبه " فلما علمنا أن كل ما ذكرنا ليس متشابها، وعلمنا يقينا أنه ليس في القرآن إلا محكم ومتشابه،... فنظرنا لتعلم أي شيء فنتجنبه ولا نتتبعه... فلم نجد في القرآن شيئا غير ما ذكرنا، حاشا الحروف المقطعة التي في أوائل بعض السور، وحاشا الأقسام التي في أوائل بعض السور أيضا. فعلمنا يقينا أن هذين النوعين هما المتشابه الذي نهينا عن اتباعه، وحذر النبي صلى الله عليه وسلم من المتبعين له، وكذلك وجدنا عمر رضي الله عنه، قد أوجع صبيا على سؤاله عن تفسير والذاريات، فصح ضرورة أن هذين القسمين هما المتشابه الذي نهينا عن ابتغاء تأويله... فلم يبق غيرهما، فحرام على كل مسلم أن يطلب معاني الحروف... وحرام أيضا على كل مسلم أن يطلب معاني الأقسام التي في أوائل السور... "[2].

القرآن كله محكم فهو نص وهو الحقيقة القطعية كما هي عند الله وعندنا فهو الظاهر الذي هو الباطن نفسه، أما عند ابن تيمية فالتقسيم للتأويل ما هو بالمعنى وما هو بالحواس يبين أن القرآن كله يمكن أن يعلم معناه لكن بالتفسير فقط، أما حق اليقين فهذا ليس في متناولنا وهو ما لم يفطن له ابن حزم الذي قال بأن هناك متشابه في القرآن لا يمكن علمه لأحد إلا لله تعالى، وهذه نظرة ضيقة تحاول أن تجعل القرآن في قالب واحد فكله محكم مما يغلق باب الاستنباط منه في كمل عصر مادام كل ظاهر والظاهر هو الحقيقة، والحقيقة كما أعلمها أن ابن حزم وبهذا المنهج وحده الذي لا يفرق بين العلم والمعرفة فهما واحد أي اعتقاد الشيء على ما هو عليه دون زيادة أو نقصان وهو العلم الإلهي ذاته الذي يعلم الأشياء " على ما هي عليه، لا على خلاف ما هي عليه... " و" علم الأشياء على ما هو عليه مثلما يتبدى بالنظام الطبيعي، والتصور، يتبدى باللغة وكذلك بالنص"[1] وهذه تسوية بين الله والإنسان في امتلاك الحقيقة.

أما ابن تيمية فالحقيقة عند الله وهي من التأويل الذي استأثر له به وهو التأويل بالمعنى الثاني، أما التفسير قال: " بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله أي كذبوا بالقرآن الذي لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله، ففرّق بين الإحاطة بعلمه وبين إتيان تأويله، فتبيّن أنه يمكن أن

---

[2] ابن حزم: الإحكام، ج1، ص43 .

[1] أنور خالد الزغبي: المرجع السابق، ص 115.

يحيط أهل العلم والإيمان بعلمه ولما يأتهم تأويله، وأن الإحاطة بعلم القرآن ليست إتيان تأويله، فإن الإحاطة بعلمه معرفة معاني الكلام على التمام، وإتيان التأويل نفس وقوع المخبر به، وفرق بين معرفة الخبر وبين المخبر به، فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن، ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله "[2] وهو مهما كان قطعيا فهو دائما مفتوح على المزيد من العطاء الإلهي الذي لا ينضب لأن كلمات الله لا نهاية لها، لكن بضابط الظاهر عند الإنسان وهو ما يتوافق فيه مع الغزالي " ولا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أولا، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر فهو كمن يدعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب، أو يدعي فهم مقاصد الأتراك من كلامهم وهو لا يفهم لغة الترك، فإن ظاهر التفسير يجري مجرى تعليم اللغة التي لابد منها للفهم "[3]. وكذلك قوله: " وما من كلمة من القرآن إلا وتحقيقها محوج إلى مثل ذلك، وإنما ينكشف للراسخين في العلم من أسراره بقدر غزارة علومهم، وصفاء قلوبهم، وتوفر دواعيهم على التدبر، وتجردهم للطلب، ويكون لكل واحد حد في الترقي إلى درجة أعلى منه، وأما الاستيفاء فلا مطمع فيه ولو كان البحر مدادا والأشجار أقلاما، فأسرار كلمات الله عز وجل لا نهاية لها، فتنفد الأبحر قبل أن تنفد كلمات الله عز وجل، فمن هذا الوجه يتفاوت الخلق في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير، وظاهر التفسير لا يغني عنه "[1] فالباطن المقبول هو المقيد بالظاهر حيث: " يدل تفسير ظاهر اللفظ عليه، وليس هو مناقضا لظاهر التفسير بل هو استكمال له، ووصول إلى لبابه عن ظاهره، فهذا ما نورده لفهم المعاني الباطنة لا ما يناقض الظاهر "[2] وهو ما يشاركه فيه ابن تيمية الذي شدد على ضرورة الفهم الظاهر والباطن حتى على أهل الحديث " ونحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه، أو كتابته، أو روايته، بل نعني بهم: كل من كان أحق بحفظه ومعرفته وفهمه ظاهرا وباطنا، واتباعه باطنا وظاهرا "[3].

ابن تيمية الظاهر له باطن يوافقه أصل هذا القول ما جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال: " ما ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين " والحديث في سنن أبي داود وغيره، وكان عام الفتح قد أهدر جماعة منهم ابن أبي سرح، فجاء به عثمان ليبايع النبي صلى

---

[2] ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص 283.

[3] أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الثقافة، الجزائر، ط11، 1991، ج1، ص 386.

[1] أبو حامد الغزالي: المرجع السابق، ج1، ص 389.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص 389.

[3] ابن تيمية: الفتاوى، ج4، ص 95.

اله عليه وسلم فأعرض عنه مرتين و ثلاثا ثم بايعه، ثم قال: " أما كان فيكم رجل رشيد ينظر إليّ وقد أعرضت عن هذا فيقتله؟ " فقال بعضهم: هلا أومضت إليّ يا رسول الله؟ فقال: " ما ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين، وهذا مبالغة في استواء ظاهره وباطنه وسره وعلانيته، وأنه لا يبطن خلال ما يظهر على عادة المكارين المنافقين "[4] فإن البلاغ المبين لا يكون إلا لمن استوى عنده الظاهر والباطن وإلا فكيف يكون مبنيا أي واضحا وظاهرا وكيف يوثق بما يقول: " فمن سلك هذه السبيل لم يبق لمن علم أمره ثقة بما يخبر به، وبما يأمر به، وحينئذ فينتقض عليه جميع ما خاطب به الناس، فإنه ما من خطاب يخاطبهم به إلا ويجوّزون عليه أن يكون أراد به غير ما أظهره لهم، فلا يتقون بأخباره وأوامره، فيختل عليه الأمر كله فيكون مقصوده صلاحهم، فيعود ذلك بالفساد العظيم، بل كل من وافقه فلابد أن يظهر خلاف ما أبطن، كاتباع من سلك هذه السبيل من القرامطة والباطنية وغيرهم لا تجد أحدا من موافقيهم إلا ولابد أن يبين أن ظاهره خلاف باطنه، ويحصل لهم بذلك من كشف الأسرار وهتك الأستار ما يصيرون به من شرار الكفار "[1] فاستواء الظاهر والباطن ضروري عند الأنبياء ليبلغوا رسالات ربهم وهل الرسول إلا المؤتمن على رسالة " يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ "[المائدة آية: (67)] .

ولذلك يتصف الرسول بالصدق والأمانة حيث أن الصدق يفترض استواء الظاهر والباطن أما الكذب فدليل على المكر والخبث وثنائية صاحبه ولذلك اعتبر ابن تيمية الحيلة مذمومة و" الدليل على تحريمها وإبطالها وجوه (أحدها) أنه سبحانه وتعالى قال في صفة أهل النفاق من مظهري الإسلام (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ) [البقرة آية: (8-9)] إلى قوله: (وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) [البقرة آية: 11-15)] وقال سبحانه: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ) [النساء آية: (142)] وقال في صفة

---

[4] المصدر نفسه، ج4، ص 248.

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص 248.

المنافقين من أهل العهد (وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله)... والمخادعة هي الاحتيال والمراوغة بإظهار الخير مع إبطان خلافه لتحصيل المقصود... وأصله الإخفاء والستر "[2].

ونتيجة لدعوة الإسلام إلى الصدق وأن يطابق الكلام بعضه بعضا وأن لا يخالف الباطن الظاهر " ما كان في نفسه حقا لكن يستدلون عليه من القرآن والحديث بألفاظ لم يرد بها ذلك، فهذا الذي يسمّونه " إشارات " " حقائق التفسير " وهذا النوع فهو الذي يشتبه كثيرا على بعض الناس، فإن المعنى يكون صحيحا، لدلالة الكتاب والسنة عليه، ولكن الشأن في كون اللفظ الذي يذكرونه دل عليه، وهذان قسمان:

(أحدهما) أن يقال: أن ذلك المعنى مراد باللفظ فهذا افتراء على الله، فمن قال المراد بقوله: (تذبحوا بقرة) هي النفس، وبقوله: (اذهب إلى فرعون) هي النفس، هو القلب... فقد كذب على الله إما متعمدا وإما مخطئا.

و(القسم الثاني) أن يجعل ذلك من باب الاعتبار والقياس لا من باب دلالة اللفظ فهذا من نوع القياس، فالذي يسميه الفقهاء قياسا هو الذي تسميه الصوفية إشارة، وهذا ينقسم إلى صحيح وباطل، كانقسام القياس إلى ذلك... "[1]. " فكل معنى يخالف الكتاب والسنة فهو باطل، وحجته داحضة، وكل ما وافق الكتاب والسنة والمراد بالخطاب غيره إذا فسّر به الخطاب فهو خطأ، وإن ذكر على سبيل الإشارة والاعتبار والقياس قد يكون حقا وقد يكون باطلا.

وقد تبين بذلك أن من فسر القرآن أو الحديث، وتأويله، على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله ملحد في آيات الله، محرّف للكلم عن مواضعه "[2].

فغالب القرآن ظاهرالمعنى عند ابن تيمية وليست مما يشكل إلا من في قلبه زيغ خاصة وأن الإسلام دين الفطرة فهو إذا قال بأن الله استوى على العرش فهذا ظاهر لا يحتاج إلى تأويل المعتزلة الذي هو صرف المعنى عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح لقرينة إذا أعطينا النص حقه من الفهم والفقه، فلا تعارض مع العقل الصريح ولا مع نص صحيح.

كذلك عند ابن حزم القرآن كله ظاهر ماعدا أقسام القرآن وبدايات السور فهي من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه وحرام البحث فيها ومع ذلك فقد بحث ابن تيمية في أقسام

---

[2] ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، المجلد الثالث، دار القلم بيروت، ط1، 1987، ص 59.

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص 240.

[2] المصدر نفسه، ج13، ص 243.

القرآن، فالقرآن كله عنده محل تدبر كل كلمة فيه لها دور في حياة الإنسان في الدنيا والآخرة ولذلك هنالك من العلماء من بحث فيها ولا دليل عند ابن حزم على تحريمه هذا رغم قطيعته التي تعود إلى دور العقل في المعرفة وحدوده، وكذلك ابن تيمية حيث لم يكن موقف ابن حزم وابن تيمية من قضية الظاهر والباطن بمعزل عن تلك " الطرق الأساسية التي ندرك بها العالم، وبها نفكر ونفهم، ذلك أن لها جذورا فلسفية نسميها الابستيمولوجيا، يتعلق بكيفية مطلق المعرفة، وكيفية التفكير في شرعية ادعاءاتنا بمعرفة الحقيقة "[1] وكان السؤال المطروح بالنسبة لها هو كيف أعرف وكيف أفسر لأعمل؟

اعتمد ابن تيمية على القرآن الكريم كدليل ومنهج في المعرفة والقرآن قد تناولت آياته خطوات ذلك من حس وإلهام وعقل وخبر كلها تتضافر ليصل الإنسان إلى المعرفة لم يقيد ابن تيمية العقل مثلما قيده ابن حزم بعالم الظاهر فقط حيث تنتهي مهمته عند الوجود الذي خلقه الله مطابقا لما في النفس فلا زيادة ولا نقصان ولا تكلف ولا إضاعة الجهد والوقت، فمهمة العقل هي التميز والكيفيات " من لم يعلم صفات الأشياء المسميات الموجبة لافتراق أسمائها ويميز ذلك بحدوده، فقد جهل مقدار هذه النعمة.. مر عليها غافلا عن معرفتها "[2].

يتوقف عمل العقل عند الظاهر أو هذا العالم المحدد بالكيفيات بالنسبة لعالم الغيب والظاهر بالنسبة للصفات هو أنها أسماء أعلام لا سبيل إلى غير ذلك وفي الفقه لا سبيل للعقل إلا الفهم. أما التحليل والتحريم فليست من مهمته بل هي لله وهكذا فالظاهر هو الباطن ولا إلهام رغم أن هناك من الأحاديث والآيات الدالة عليه لكن ابن حزم المهم بالنسبة له هو الظاهرية وقطعيتها والتوقف عند القليل حتى لا يتشعب ويعقد وكأن ابن حزم هنا يمثل أحسن تمثيل العقل في مراحله الأولى في ارتباطه بالجزئي وهو ما يتضح من خلال قصر رؤيته وعدم شموليتها لأنه طلب الجزئي والظاهر بينما ابن تيمية طلب الحقيقة مما يظهر بأخذه بكل وسائل المعرفة ومصادرها كما دل عليها القرآن و لم يجعل الظاهر بدون باطن بل له باطن يظهر كل يوم ولكن شرط ضبطه بالعقل الصريح والنقل الصحيح، وهو ما أعطى له حياته.

ابن تيمية لم يقيد العقل إلا بما قيدته به النصوص وهو لا ينشد القطع " وعلى الإنسان أن يجتهد ويطلب الأقوى، فإذا رأى دليلا أقوى من غيره و لم ير ما يعارضه عمل به، ولا يكلّف الله نفسا إلا وسعها، وإذا كان في الباطن ما هو أرجح منه كان مخطئا معذورا وله أجر على

---

[1] دايفيد جاسير: مقدمة في الهيرمينوطيقا، ص 22.

[2] ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ص36

اجتهاده وعمله بما بين له رجحانه وخطؤه مغفول له، وذلك الباطن هو الحكم، لكن بشرط القدرة على معرفته، فمن عجز عن معرفته لم يؤاخذ بتركه "[1].

" إن موضوع العقل ومجاله يشمل كال ما يعرفه الإنسان، وما يجب أن يعرفه، وما لا تصلح الحياة إلا بمعرفته سواء كان ذلك علما طبيعيا أو أخلاقيا، أما العلوم الدينية فإن مجالها يتسع للعقل والحواس، ولكن المصدر الأساسي فيها هو النصوص الدينية: القرآن الكريم والسنة الشريفة، وهما مع ذلك يخاطبان العقل والحواس، وما فطر في الإنسان من حبّ ما ينفعه وبغض ما يضره والقرآن لم يأت بما يخالف العقول، ولكن جاء أحيانا بما يعلو على قدرات العقول وخاصة فيما يختص بحكمة أفعال الله وأوامره ونواهيه، وكذلك فيما يحيط بكنه الله وعلمه وقدرته، أما فيما عدا ذلك فإن العقل له حق الاجتهاد وحق الحكم، ولكن بالاستناد إلى الأدلة البينة الواضحة "[2].

العقل يتحرك في فهم النص أي في التأويل بمعناه الأول الذي هو التفسير وليس شرطا أن يصل إلى اليقين بل أن يجتهد في طلبها فليس ما يظهر للمجتهد هو اليقين دائما بل قد يكون احتمال فقط يجب أن يجتهد في إضافة ما بقي من الحق له وأن لا يبدأ بالظن بل بالعلم فإذا " انتهى المجتهد إلى أن هذا الحق الذي وصل إليه احتمالي فهذا لا يخالف العلم، وهذا شأن كل عالم فإنه عندما يصل إلى فتوى قد اجتهد فيها فيقول هذا مبلغ علمي، لكن الظان إذا كذب فسيقول هذا ظني، لكن الظان إذا كذب فسيقول هذا ظني وما أنا بمستيقن، بل ظننت والظن غير اليقين"[3].

" فالاجتهاد ليس ظنا، بل هو تحري الصدق، والمجتهد المخطئ أفضل من الظان الذي صادف ظنه الصدق، وذلك لأن الوسيلة غير مأمونة "[4].

---

(1) ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص 123-124.

(2) مصطفى ناصف: المرجع السابق، ص17.

(3) مجدي شفيق: المرجع السابق، ص 432-433.

(4) المرجع نفسه، ص 432.

3. الحقيقـــة والمـــجـــاز:

يتعلق البحث في الحقيقة والمجاز بالبحث في تطوّر المعنى ولقد تناوله علماء الأصول والتفسير بل إن علماء الكلام، هم الأكثر عناية بتحديد مفهوم " الحقيقة والمجاز في اللغة، وذلك لارتباط هذين المفهومين، من جهة باللغة المعبّرة عن أفعال الله وصفاته، ومن جهة أخرى لارتباط هذين المفهومين بالمعتقدات التي كانت تحملها كل فرقة إسلامية عن الله "[1] ذلك أن فهم المقصود من ألفاظ اللغة الإلهية أو " حملها للمعنى لفظا ونظما فيما يضمّنه المنشئ إياها من المعنى قد لا يكون في كل الأحوال مطابقا لما يتلقاه المتلقي منه "[2] ومن هنا فقد أعملوا هذين المفهومين في قراءاتهم للخطاب القرآني " إعمالا يخدم جدلهم الكلامي، للانتصار على خصومهم من الملل أو النحل الأخرى. من هنا فالحقيقة في تصورهم، بقدر ما هي تعبّر عن حقيقة الدلالة اللغوية، فإنها تعبّر أيضا عن حقيقة معتقداتهم، والمجاز بقدر ما يتجاوز المعنى الوضعي للغة، فإنه يتجاوز حقيقة معتقداتهم، لذلك لابد من إعادته إلى اصله الذي تجاوزه، ليتطابق مع المعتقد الكلامي، بذلك تكون اللغة متسقة مع المعتقد الفكري "[3].

لغويا: " جاز الموضع سلكه وسار فيه...

وتجوّز في كلامه: أي تكلم بالمجاز، وجعل ذلك الأمر مجازا إلى حاجته أي طريقا ومسلكا "[4].

اصطلاحا:

" المجاز ***Metaphora*** اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما، كتسمية الشجاع أسدا، والخداع ثعلبا، والطائش فراشة. وقيل المجاز ما جاوز وتعدى، عن محله الموضوع له إلى غيره، لمناسبة بينهما... وأنواع المجاز كثيرة منها: المجاز المرسل، والاستعارة، والمجاز اللغوي، والمجاز المركب "[1].

وهو يطرح من الناحية الفلسفية مسألتين:

---

[1] علي أحمد الديري: هذه المجازات بها نرى (كيف نفكر بالمجاز)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2006، ط1، ص 47.

[2] عبد المجيد النجار: القراءة الجديدة للنص الديني، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، التقريب، العدد 49.

[3] علي أحمد الديري: المرجع السابق، ص 48.

[4] ابن منظور: لسان العرب، مج5، ص260.

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص 342.

" هل المجاز يقول شيئا يعجز عن قوله ظاهريا، فمن الفلاسفة مثلا سيرل يقرّ بأن للمجاز معنى في بطن المجوِّز بينما يرى غودمان بأن المجاز لا يعود إلى معنى مجازي ولكن إلى فهم التحويل أو العبور أو الانتقال من إطار الاستعمال المعهود كما يعتقد أن هناك مجاز صادق وآخر كاذب "[(2)].

المهم في كل مجاز أنه انتقال من معنى إلى معنى وهو ما يسمى بالتطور اللغوي والتطور هو " الطوْر: التارة، تقول: طورا بعد طور أي تارة بعد تارة... "[(3)] " والناس أطوار أي أخياف على حالات شتى، والطور: الحال، وجمعه أطوار قال الله تعالى: (وقد خلقكم أطوارا)، معناه ضروبا وأحوالا مختلفة كل واحد على حدى وقال الفراء: خلكم أطوارا، قال نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظما "[(4)].

يتضح من هنا أن التطور هو الانتقال من مرحلة إلى أخرى مع إضافة الجديد، وفي حالة اللغة فإن تطورها يعني انتقال اللفظ من معنى إلى معنى هو إضافة للأول لمناسبة. أما الحقيقة فهي " ما أفيد بها ما وُضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية "[(5)] و" حد الحقيقة ما لم ينقل عن موضعه "[(6)].

ولا تختلف تعريفات البلاغيين، وعلماء اللغة للحقيقة المقابلة للمجاز عن تعريفات الكلاميين، فهي عند ابن جنّيّ " ما أقر في الاستعمالات على أصل وضعه في اللغة "[(1)] وعند ابن الأثير " اللفظ الدال على موضوعه الأصلي "[(2)].

ويقسّم علماء البلاغة المجاز إلى المجاز العقلي والمرسل والاستعارة والكناية " وقد تحدّث ابن القيم بإفاضة عن أقسام المجاز فتحدّث مثلا عن الاستعارة أي المجاز الذي علاقته التشبيه، والمجاز المرسل وهو الذي تكون علاقته غير التشبيه كالسببية والحالية والجزئية والكلية أو بتعبير آخر " أن يسمى الشيء باسم ما قاربه أو كان منه بسبب.

[(2)] ***Michel Blay : Dictionnaire des concepts philosophiques, la rousse CNRS, édition 2006, P 516.***

[(3)] ابن منظور: لسان العرب، مج11، ص 507.

[(4)] المرجع نفسه، مج11، ص 508.

[(5)] سميح دغيم: موسوعة مصطلحات علم الكلام، مكتبة لبنان ناشرون، 1998، ط1، ص 1172.

[(6)] المرجع نفسه، ص 1173.

[(1)] يحي ابن حمزة ابن علي بن إبراهيم العلوي اليمني :الطراز، مراجعة وضبط وتدقيق محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995، ص 48.

[(2)] المرجع نفسه، ص 48.

والتشبيه من المجاز لأن المتشابهين في أكثر الأشياء إنما يتشابهان بالمقاربة على المسامحة والاصطلاح لا على الحقيقة وكذلك الكناية"[3].

وباستعراض كل واحد من أقسام المجاز نجد أنها تعود كلها إلى التشبيه وذلك بأن نستعير صفة للمشبه من المشبه به تجعلنا نضمنها كلامنا تصريحا أو تلويحا فا" الكناية: وهي أن تشير إلى المعنى بظاهرة من ظاهراته أو بما يدل عليه أو يلازمه كقولنا: يوسف يتصبب جبينه عرقا، كناية عن تعبه أو خجله.

الاستعارة: وهي مجاز علاقته تشبيهية أو تشبيه حذف أحد ركنيه الأساسيين أو المشبه والمشبه به كقولنا جبالنا تعتمر الثلوج وتبتسم في وجه الشمس، فالجبال شبهت بالشيوخ واستعير لها الاعتمار وشبهت بالشيوخ واستعير لها الابتسام، وكذلك شبهت الشمس بالإنسان واستعير لها الوجه. وهكذا كان في الكلام ثلاث استعارات.

التشبيه: وهو إظهار المشاركة بين اثنين في صفة أو معنى قصد المدح أو الذم، كقولنا: البحر كالمرآة صفاء فالبحر مشبه والمرآة مشبه به والصفاء وجه الشبه والكاف أداة تشبيه "[4].

وبما أن الإنسان يولد مزوّد بأدوات معرفة من حواس وغيرها فهو إذا يولد مهيأ ليعرف العالم ونفسه...الخ مما يجعله مجبرا على أن يعرف وغير حر في أن يستقل بمعرفة تخرج عن إطار ما يمكنه معرفته ولذلك فإن " الله سبحانه علّم آدم الأسماء كلها، وقد ميّز كل مسمى باسم يدل على ما يفصله من الجنس المشترك ويخصه، ويبيّن به ما يرسم معناه في النفس. ومعرفة حدود الأسماء واجبة، لأنه بها تقوم مصلحة بني آدم في النطق الذي جعله الله رحمة لهم.

فهذه الحدود هي الفاصلة المميزة بين ما يدخل في المسمى ويتناوله ذلك الاسم وما دل عليه من الصفات، وبين ما ليس كذلك، ولهذا ذم الله من سمى الأشياء بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان، فإنه أثبت للشيء صفة باطلة كإلهية الأوثان.

فالأسماء النطقية سمعية، وأما نفس تصور المعاني ففطري يحصل بالحس الباطن والظاهر، وبإدراك الحس وشهوده يبصر الإنسان بباطنه وبظاهره وبسمعه يعلم أسماءها، وبفؤاده يعقل الصفات المشتركة والمختصة.

والله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا، وجعل لنا السمع والأبصار والأفئدة "[1].

---

[3] أحمد ماهر البقري: ابن القيم اللغوي، منشأة المعارف بالأسكندرية، 1997، ط1، ص 216.

[4] سفيان بن الشيخ الحسن: المجاز في القرآن الكريم بين النفي والإثبات، الجزائر، (د.ت)، ص 4.

فالله خلقنا لنعرف بمنهج واضح أي أن العلم توقيفي إذا اتبعت هذا المنهج فإنك حتما ستصل واللغة توقيف نتبع فيه منهجا إلهيا واضحا منذ أن يولد الإنسان وهو يتعلم الكلام وبالكلام المعتمدة معانيه على الحس الظاهر والباطن يسيطر بعقله على العالم الذي عرفه من خلال تسميته لما فيه وهي دليل علم وقدرة لم يمنحها الملائكة وهي أيضا دليل المسؤولية حيث أن " التسمية هي اقتناص العقل البشري أو إدخال الأشياء في حوزته. وهذا ما لم يكن متاحا من قبل للملائكة أو لأطوار أخرى من الكائنات "[2].

ومن خلال اللغة التي نعبّر بها يظهر مدى اعتمادنا على ذلك القدر المشترك التي يعقلها الإنسان والتي هي محور اللغة وإلا لاضطررنا لأن نضع لكل شيء اسم وهو مستحيل فمثلا لفظ الإنسان جاء بعد استعمال حواسنا في عدد من الناس اشتققنا منهم أهم الصفات التي تصدق عليهم جميعا لأنها ذاتية لا تتغير فهي ثابتة مثل الحيوانية والنطق فهي القدر المشترك الذي يشترك فيه كل الناس ولذلك فهي تعبّر عن كل إنسان فهذا القدر المشترك هو أساس اللغة وأساس التفاهم والتواصل " ليس في العالم شيئان أصلا – بوجه من الوجوه – إلا وهما مشتبهان من بعض الوجوه، وفي بعض الصفات وفي بعض الحدود لابد من ذلك، لأنهما سواء محدثان أو مؤلّفان، أو جسمان أو عرضان، ثم يكثر التشابه على قدر استواء الشيئين تحت جنس أعلى، ثم تحت نوع فنوع، إلى أن تبلغ نوع من الأنواع الذي يلي الأشخاص، كقولنا: الناس، أو الجن، أو الخيل، أو البر، أو الثمر، وما أشبه ذلك "[1].

وبهذا حددت المعاني حتى " يقع التفاهم، وليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطب له، ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبدا، ولبطل خطاب الله تعالى لنا، وقد قال الله تعالى: (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) إبراهيم، الآية 4. ولو لم يكن لكل معنى اسم منفرد به لما صح البيان أبدا، لأن تخليط المعاني هو الإشكال نفسه "[2].

فابن حزم هنا يعتبر القدر المشترك – مثل ابن تيمية – أساس التفاهم وبه كانت لغة القرآن الكريم فهل معنى ذلك أنهما يأخذان بالمجاز وما علاقته بالمجاز أولا؟

---

[1] ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج9، ص 58-59.

[2] مصطفى ناصف: مسؤولية التأويل، ص 237.

[1] ابن حزم: الأحكام، ج7، ص400.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص 270.

إن تقسيم الألفاظ أو ما يعرض لها من المعاني إلى حقيقة ومجاز والحقيقة هي ما استعمل فيه اللفظ أو الوضع الأصلي للفظ فإذا تعلّق الأمر بألفاظ القرآن دل هذا الاصطلاح على صحة النفي وجوازه بالنسبة لمعاني القرآن الكريم القديم لفظا ومعنى عند ابن حزم وابن تيمية كذلك اعتبار أن " المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وذلك محال على الله "[3] ولذلك اعتبر المجاز أخو الكذب! ومجاله الشعر الذي يقوم على التخييل الكاذب والمعتمد على هذا عادة يقول بخلق القرآن واصطلاحية اللغة كالمعتزلة غير أن الأشاعرة أيضا ساهموا بتقسيم الكلام الإلهي إلى نفسي وعبارة في فتح باب اعتبار القرآن شعرا كاذبا وتخييلا كاذبا " وهم يعلمون أن موقف الأشاعرة الموقف الوسطي الذي لا يكفون أبدا عن الإدعاء بأنه صحيح الإسلام، قد ميّز بين صفة الكلام النفسي القديم وبين محاكاته فيما نتلوه نحن من قرآن حادث؟ وهل يعلمون أن الأشاعرة اضطربوا اضطرابا عظيما في تحديد أين يقع الإعجاز أهو واقع في " الكلام النفسي القديم " وفي هذه الحالة: ما معنى تحدي العرب أن يأتوا بمثله؟ وإن كان التحدي واقعا في المحاكاة الحادثة وليس في الكلام القديم، فالإعجاز إنساني وليس إلهيا "[1] ولذلك فإن الجرجاني تجاوز ثنائية الكلام النفسي القديم/ والمحاكاة الحديثة عندما اشترط " دراسة الشعر.. من أجل اكتشاف قوانين الكلام البليغ الذي لا يمكن فهم الإعجاز إلا بها... "[2].

" نعود فنؤكد أن القرآن نص ديني يعتمد أسلوبا ولغة أدبيتين، فهو نوع من الخطاب مستقل بذاته "[3]. فهو مثل الشعر يقوم على المجاز الكاذب الذي به " توصّل المعطلون إلى نفس صفات الكمال والجلال الثابتة لله تعالى في كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم بدعوة أنها مجاز كقولهم: استوى: استولى وقس على ذلك غيره من نفيهم للصفات عن طريق المجاز "[4] وكأن المولى تبارك وتعالى يعجز عن وضع اللفظ المناسب للمعنى المناسب وأنه ضاقت به السبل فلجأ إلى المجاز والتخييل الباطلين.

ابن تيمية يبحث في المجاز واعتباره غير الحقيقة وبما أنه يعتبر الكلام لفظا ومعنى وهو كلام من قاله مبتدئا فهو ينفي المجاز ويعتبره الحقيقة فالقرآن كله حقيقة وأن التقسيم باطل في اللغة وفي القرآن " تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى " حقيقة، ومجاز " وتقسيم دلالتها أو

---

[3] سفيان بن الشيخ الحسن: المرجع السابق، ص 13.

[1] نصر حامد أبو زيد: المرجع السابق، ص 233.

[2] المرجع نفسه، ص 233.

[3] المرجع نفسه، ص 262-263.

[4] سفيان بن الشيخ الحسين: المرجع السابق، ص 13.

المعاني المدلول عليها، إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في الدلالة، فإن هذا كله يقع في كلام المتأخرين... الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ... وأول من عرف أنه تكلّم بلفظ " المجاز " أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه. ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية " أي أن أبو عبيدة بن المثنى في كتابه عنى بالمجاز ما يعبر به أو شرح الآية والانتقال من ألفاظها إلى ألفاظ أخرى فيكون من قبيل التفسير فقط.

وأول ما يلفت انتباه ابن تيمية هو هذا التقسيم حيث يرى أن لا علاقة له بحقيقة الأمر "... هذا التقسيم لا حقيقة له، وليس من فرّق بينهما حدّ صحيح يميّز به بين هذا وهذا، فعلم أنّ هذا التقسيم باطل، وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول... وذلك أنهم قالوا: " الحقيقة " اللفظ المستعمل فيما وضع له. والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له، فاحتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال وهذا يتعذر "[1].

فمن أين لنا بالوضع السابق مما يدل على أن اللغة استعمال عند ابن تيمية وكذلك عند ابن حزم حيث أن حقيقة اللفظ هي في الموضع الذي استعمل فيه ومن هنا دور السياق أو النظم أو التركيب في تحديد المعنى مما يدل على أن المعنى في تطوّر دائم " وإن قالوا: نعني بما وضع له ما استعملت فيه أولا، فيقال: من أين يعلم أن هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله، لم تستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر. وإذا لم يعلموا هذا النفي، فلا يعلم أنها حقيقة، وهذا خلاف ما اتفقوا عليه، وأيضا فيلزم من هذا أن لا يقطع بشيء من الألفاظ أنه حقيقة، وهذا لا يقوله عاقل "[2]. ولذلك فحقيقة اللفظ هي في ما استعمل فيه. ذلك أن ابن تيمية وابن حزم لا يقولان باللفظ المطلق أو المعنى المطلق لأنه لا يدل على شيء والمعرفة الحقيقية هي المتميزة والتميز يكون بأن يوضع اللفظ في جملة وهي الكلمة المفيدة التي عن طريق تقييد اللفظ وتوضيحه يظهر المعنى فاللغة انعكاس للعالم فهو أجزاء كذلك اللفظ هي تقييد وإضافة أي هي معاني وليست معنى مطلقا هكذا كما هو عند الفلاسفة خاصة سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين جعلوا للمطلق وجودا تارة في عالم المثل وتارة في الواقع وهو ما يشاطرهم فيه كل من يجعل للكليات وجودا بشرط الإطلاق أو بدونه كما يعبر عنه ابن تيمية وهو ما يختلف فيه معهم لأنه مع ابن حزم الكليات لا توجد كلية إلا في الذهن فقط وهو القدر المشترك وهو ما يعبر عنه بالحد أو الماهية فهي عندهما مجرد أسماء تفيد التمييز أما حقيقة الشيء

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج7، ص 96.

[2] المصدر نفسه، ج7، ص 97.

فهي عند الله فقط عند ابن تيمية سواء ما تعلق بالشاهد أو الغائب بينما جعلها ابن حزم في الظاهر دون الغائب الذي يبقى عند الله وحده، أما ابن تيمية فحتى الغائب يجب أن يجتهد في معرفته بما أوتيا من العلم الإلهي وأدواته ويبقى في سعي دائب لمعرفة الحقيقة التي يظهر لنا منها كل وقت شيء جديد.

أما فيما يخص الحد أو الماهية التي هي أساس التفاهم بين الناس وعلى أساسها قال البعض بالتخييل في القرآن ونفي الصفات وما جاء فيه عن الغيب مثل جهنم وغيرها حيث اعتبروا أن تلك الصفات معناها هو نفس معنى الصفات عندنا فاليد والسمع والعلم والوجود كلها بنفس المعنى عند الله أو الإنسان ولم ينتبهوا إلى قضية المشترك الكلي ودوره في اللغة، فاللغة عند ابن تيمية وابن حزم لا تدل على الشيء في ذاته لأن العقل لا يمكن أن يعرف كنه الأشياء، وإنما يتدرج في معرفة ما يظهر له ونحن نعتمد على القدر المشترك ليحدث التواصل " هي حقيقة الألفاظ في دلالتها على المعاني، وليست بالحقيقة التي هي ذات الشيء، أي نفسه وعينه، فالحقيقة اللفظية إذن هي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع في أصل اللغة، والمجاز هو نقل المعنى عن اللفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره.

وتقرير ذلك أن أقوال المخلوقات كلها تفتقر إلى أسماء يستدل بها عليها ليعرف كل منها باسمه من أجل التفاهم بين الناس وهذا يقع ضرورة لابد منها "[1]. وهو ما يسمى – أي الماهية أو الحد – بالمعنى المركزي أو الأساسي في اللغة ويسمى أحيانا المعنى التصوري أو المفهوم... وهذا المعنى هو العامل الرئيسي للاتصال اللغوي والممثل الحقيقي للوظيفة الأساسية للغة، وهي التفاهم ونقل الأفكار، ومن الشرط لاعتبار متكلمين بلغة معينة، أن يكونوا متقاسمين للمعنى الأساسي[2]. وهو نفس المعنى الذي لا يستغني عنه حتى الشعراء حيث " لا يستطيع الشاعر مهما يؤت من براعة أن يقول في وصف الإنسان خيرا مما قاله أرسطو: الإنسان حيوان ناطق... والشاعر يستطيع أن يكتب حاشية على مثل هذا التعريف أما أن الشاعر يقف موقف من يفهم الإنسان بمعزل عن أرسطو... كل شيء له ماهية. ماهية الأسد هي الشجاعة المتناهية، والبليغ يستطيع أن يقول في وصف إنسان رأيت أسدا فيكون المعنى مطابقا لما تعلمناه عن ماهية الأسد، وحينئذ يكون شرح هذه العبارة كما يلي: رأيت رجلا لولا صورته كإنسان لظننت أنه أسد

---

[1] عبد العزيز عتيق: علم البيان، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 139.

[2] أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، 1993، ص 36.

"[3] ذلك أن الإنسان محكوم بالتفكير المؤثل وهو التفكير النسبي أو المقيد بغيره الذي لا يخلو من نسبة وهو الذي بنى عليه المجاز الذي هو حقيقة تدل على تطور في المعنى لا على نفي له " الإنسان كائن منسوب العلاقة، أي لا يكفُّ عن تعدد نسبته إلى الأشياء، ينسب ذاته إلى المألوف ليفهم الغريب، وإلى المعروف ليعرف المجهول، وإلى الشاهد ليصل إلى الغائب، وإلى المشهور ليعرف الشاذ، وإلى الظاهر ليعرف الباطن، وإلى المكشوف ليعرف المستور... كان ابن عربي يقول في عبارة مكثفة " إن كل ما في الكون يجب أن يعبر ولا يمكنك أن تعبر من دون نسبة تقيمها جسرا بين أشياء العالم "[1] فالحياة حركة وعلاقات ونسب وسياق والعقل النسبي هو الذي ينظر إلى مفردات الكون مقيدة مضافة في إطار العمليات الذهنية التي تنشد هذا التطور لتضعه في إطار ما حثّ عليه القرآن من النظر في الأنفس والآفاق حيث تتجسد صفات الله في كلامه المكتوب والمنثور والمسطور في الكون والأنفس بل في كل ما حولنا، فالحقيقة بعيدة المنال لكن قد يصل المرء إلى جزء منها خاصة في الإلهيات التي كانت اللغة المبنية على ذلك القدر المشترك هي أساس القول بالمجاز الذي هو قسيم الحقيقة بل عند ابن تيمية هو ذاته حقيقة لأن التعبير به لا يعني أن الموصوف هو ذات الموصوف به لتماثلها في الصفة فهذا لا يعني التركيب ولا التجزئة في الذات الإلهية " القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينا مقيدا، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا، لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله "[2].

فإذا جئت إلى شيء وقلت تفاحة أو زهرة أو يد أو... الخ وقلت نفس الشيء على أشياء أخرى تتماثل معها فليس معنى ذلك أن هذه التفاحة هي هذه ولا هذه الزهرة هي هذه. وإذا جئت إلى رجل وقلت هذا أسد أو ثعبان...الخ، فمعنى ذلك أنه بالإضافة إلى أنه حيوان ناطق فهو شجاع مثل الأسد أو إذا جئت إلى أحدهم وقلت هذا ثعبان فمعنى ذلك أنه ماكر أو خبيث...الخ، والمعنى يفهم بتقييده بذلك الإنسان فيدل على أن المقصود هو مكره وهو حقيقة فيه لأن المكر يدل على ماهية معينة توجد في هذا الإنسان ومن هنا فهو حقيقة وليس مجاز إلى بمعنى أنه انتقال من الحيوان إلى الإنسان وهو تطور في ذلك المعنى وليس خيالا كاذبا وهو ما

---

[3] مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت، ص 71.

[1] علي أحمد الديري: المرجع السابق ، ص 90.

[2] ابن تيمية: الفتاوى، ج9، ص 76.

حصل مع صفات الله تعالى حيث اعتبرها البعض مجازا لأنها تطلق في الأصل على الإنسان والحقيقة أن الذي يطلق هو القدر المشترك وهو المعنى الذهني فقط وهي الماهية أو حقيقة ذلك اللفظ الذي يفيد التمييز بما أنه اسم أما الحقيقة فلا يعلمها إلا الله والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبّر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد مع العلم بالفارق المميز... فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به: من الجنة والنار علمنا معنى ذلك وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب وفسّرنا ذلك وأما نفس الحقيقة المخبر عنها مثل التي لم تكن بعد، وإنما تكون يوم القيامة فذلك من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله[1].

" ثم هؤلاء الذين يقولون هذا، نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنها استعملت إلا مقيدة، فينطق بها مجردة عن جميع القيود، ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنها نطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة، مثل أن يقول حقيقة العين هو العضو المبصر، ثم سميت به عين الشمس، والعين النابعة، وعين الذهب، للمشابهة. لكن أكثرهم يقولون: أن هذا من باب المشترك لا من باب الحقيقة والمجاز، فيمثل بغيره، مثل لفظ الرأس، يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان، ثم قالوا: رأس الدرب لأوله، ورأس العين لمنبعها، ورأس القوم سيدهم ورأسي الأمر لأوله... وأمثال ذلك على طريق المجاز وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استعمل مجردا، بل يجدون أنه استعمل بالقيود في رأس الإنسان، كقوله تعالى: (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ) [المائدة آية: (6)] ونحوه، وهذا القيد يمنع أن تدخل فيه تلك المعاني.

فإذا قيل: رأس العين ورأس الدرب، ورأس النار، ورأس الأمر، فهذا المقيد غير ذلك المقيد الدال، ومجموع اللفظ الدال هنا غير مجموع الدال هناك، لكن اشتركا في بعض اللفظ كاشتراك كل الأسماء المعرفة في لام التعريف، ولو قدر أن الناطق باللغة نطق بلفظ رأس الإنسان أولا، لأن الإنسان يتصور رأسه قبل غيره، والتعبير أولا عما يتصور أولا، فالنطق بهذا المضاف أولا، لا يمنع أن ينطق به مضافا إلى غيره ثانيا، ولا يكون هذا من المجاز كما في سائر المضافات، فإذا قيل: ابن آدم أولا، لم يكن قولنا: ابن الفرس، وابن الحمار مجازا، وكذلك إذا قيل: رأس الإنسان أولا لم يكن قولنا: رأس الفرس مجازا، وكذلك في سائر المضافات إذا قيل: يده أو رجله.

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج3، ص 57.

فإذا قيل: هو حقيقة فيما أضيف إلى الحيوان، قيل: ليس جعل هذا هو الحقيقة بأولى من أن يجعل ما أضيف إلى الإنسان رأس، ثم قد يضاف إلى ما لا يتصوره أكثر الناس من الحيوانات الصغار التي لم تخطى ببال عامة الناطقين باللغة، فإذا قيل أنه حقيقة في هذا، فلماذا لا يكون حقيقة في رأس الجبل والطريق والعين؟! وكذلك سائر ما يضاف إلى الإنسان من أعضائه، وأولاده، ومساكنه، يضاف مثله إلى غيره ويضاف ذلك إلى الجمادات، فيقال: رأس الجبل ورأس العين... فإذا قيل: أنّ هذا حقيقة، وذاك مجاز، لم يكن هذا أولى من العكس "[1].

إن النص على طوله في غاية الوضوح حيث يبين موقف ابن تيمية من الحقيقة والمجاز في اللغة بصفة عامة ولغة القرآن الكريم بصفة خاصة وعلاقة ذلك بالمطلق والمقيد فيه ومدى ارتباط الإنسان بالجزئي والمحسوس رغم أن اللغة تجريد.

إن البعض اعتبر بعض الآيات من قبيل المشترك اللفظي وهو " أن يكون المسمى يوافق المسمى في اسمه ويخالفه في حده كقولنا " نسر" للطائر المبالغ في الاستعلاء في الجو الذي يأكل الجيف وقولنا لبعض أعضاء الفرس – حافر الفرس – نسر... وهذا النوع يسمى " الأسماء المشتركة " في الألفاظ فقط "[2].

وقد وردت في القرآن الكريم ألفاظ اعتبرها البعض نتيجة اختلاف السياق أو التركيب الذي وردت فيه من قبيل المشترك اللفظي الذي تتباين معانيه أو من قبيل المجاز والسبب في ذلك أنهم يرون أن المعنى الأصلي في اللغة هو المعنى المحسوس فالرأس مرتبط برأس الإنسان في الأصل و...الخ، وهو ما يطلق عليه معهود اللغة والمعهود " الذي عُهِد وعُرِف ". " والعهد: المترل الذي لا يزال القوم إذا انتأوا عنه رجعوا إليه، وكذلك المعهد ".

كأن نشأة اللغة كانت حسية جزئية واللغة في حقيقتها كلية، فالله علم آدم الأسماء والتعليم تعليم منهجي بالحس الظاهر والباطن ليختص الجزئيات في كليات يسيطر بها على الطبيعة على مستوى النطق، لكن البعض فهم اللغة فهما آخر أثر على فهمه لألفاظ القرآن الكريم والتطور الدلالي الحاصل في ألفاظه والذي تجاوز به ما كانت عليه المعاني في العصر الجاهلي حيث " إن العرب الأقدمين كانوا يظهرون حفاوة بالغة بالألفاظ لأن حياتهم القبلية محصورة في نطاق ضيق محدود وعدم التماسهم أسباب الحضارة ومتطلباتها وعزلتهم عن المدن والأمصار جعلت معانيهم كحياتهم ضيقة محدودة فجعلت عنايتهم بالألفاظ وزادت حصيلتهم

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج7، ص 99-100.

[2] ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ص 36.

منها ولذلك يستشهد بالقدماء في الألفاظ "[1] فالعناية كانت باللفظ دون المعنى " لأن المعنى ضيق وهذا يعود لقدرة المتكلم قديما على الإحاطة بالمعاني والألفاظ وبالعلم بالنفوس وما يؤثر فيها والأساليب الملائمة لها لكن بنزول القرآن أخذت الكلمة أبعادا كثيرة أخذت مأخذا يتناسب مع قدرة المتكلم بها المطلقة وعلمه المطلق بالنفوس وبالعلم... فيأتي الكلام جامعا لكل هذه الأمور فيخرج بذلك من نطاق اللفظ إلى إطار أسمى بكثير "[2].

فالقرآن وموقفه من نشأة اللغة التوفيقية الكلية بيّن خطأ هؤلاء في اعتبارهم المعنى الحقيقي هو المعهود أو الحسي والذي على أساسه ردوا الكثير من المعاني التي تطورت مع لغة القرآن الكريم فالمعتزلة يردون آيات الصفات وغيرها لأنها لا تتوافق مع معهود اللغة مثل "حقيقة الذوق إنما تكون في المطاعم والمشارب"[3] وكذلك ابن حزم " السجود المعهود عندنا هو وضع الجبهة واليدين... في الأرض بنية التقرب بذلك إلى الله تعالى... "[4].

ابن تيمية ينظر إلى المعنى الأصلي على أنه المعنى العام و الكلي المتفق عليه وعليه فهو كما سبق وأن ذكرت هو الماهية في المنطق والتي يتحدد معناها من خلال السياق "... للكلمة معنى أساسيا أو مركزيا ومعاني أخرى فرعية أو هامشية، فالمعنى المركزي أو الأساسي هو ذلك القدر الثابت من المعنى الذي يعرفه كل أفراد البيئة اللغوية الذين يملكون اللغة المعيّنة. أما المعاني الهامشية والفرعية فتظهر في الكلام الفعلي بوساطة السياق "[5]، وهذا ما قال به ابن تيمية وسبق به فقهاء اللغة بآلاف السنين فنحن في الحقيقة " لا نتكلم كلمات مفردة، ولكن نكون منها تراكيب عبارات أو جمل ووحدات أكبر من ذلك ووظائف هذه الوحدات هي بيان الارتباطات والعلاقات بين الأشياء... ".[6]

ومن هنا فالناس إذا قالوا الرأس هو رأس الإنسان فهذا لارتباط أذهانهم ما تعوّدوا ظهوره في أذهانهم أولا لا ما يرتبط به من فقه للغة كما خلقها الله أي أن " الكلمات لا تعدو أن تكون رموزا لأشياء كلية هامة "[1] ولذلك رفض ابن تيمية الظاهر المقصود به صفات

---

[1] محمد رياض العشيري: التصور اللغوي عند الإسماعيلية، منشأة المعارف المصرية، 1985، ص 178.

[2] عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، دار النهضة، مصر، الفجالة، القاهرة، ص 64.

[3] شريف المرتضى:مجازات القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1986، ط1، ص116.

[4] ابن حزم: الفصل، ج، 83-84.

[5] أحمد بشر: دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال محمد بشر، القاهرة، 1962، ص 216.

[6] المرجع نفسه، ص 31.

[1] مصطفى ناصف: نظرية المعنى، المرجع السابق، ص 159.

المخلوقين " ولفظ "الظاهر" في عرف المتأخرين قد صار فيه اشتراك، فإن أراد بإجرائه على الظاهر الذي هو من خصائص المخلوقين حتى يشبه الله بخلقه فهذا ضال، بل يجب القطع بأن الله ليس كمثله شيء "[2] فالظاهر يتفاوت حسب ظهوره عند الناس فيسبق إلى الذهن دون غيره " لفظ ظهر الطريق وجناحها ليس هو لفظ ظهر الإنسان وجناح الطائر ولا أجنحة للملائكة، ولفظ الظهر والطريق معرف باللام الدالة على معروف يدل اللفظ عليه، وهو ظهر الإنسان مثل، ليس هو مثل لفظ ظهر الطريق، بل هذا اللفظ مغاير لهذا اللفظ، فلا يجوز أن يقال: اللفظ في موضع واحد، بل أبلغ من هذا أن لفظ الظهر يستعمل في جميع الحيوان بالاتفاق، ومع هذا فكثير من الناس قد لا يسبق إلا ذهنهم إلا ظهر الإنسان، لا يخطر بقلبه ظهر الكلب، ولا ظهر الثعلب والذئب وبنات عرس، وظهر النملة، وذلك لأن ظهر الإنسان هو الذي يتصورونه، ويعبّرون عنه كثيرا في عامة كلامهم معرّفا باللام، ينصرف إلى الظهر المعروف ولهذا كانت الإيمان عند الفقهاء تنصرف إلى ما يعرفه المخاطب بلغته، وإن كان اللفظ يستعمل في غيره حقيقة أيضا، كما إذا حلف لا يأكل الرؤوس، فإما أن يراد به رؤوس الأنعام، أو رؤوس الغنم، أو الرأس الذي يؤكل في العادة، وكذلك لفظ البيض: يراد به البيض الذي يعرفونه، فأما رأس النمل والبراغيث ونحو ذلك فلا يدخل في اللفظ ولا يدخل بيض السمك في اليمن، وإن كان ذلك حقيقة إذا قيل: بيض النمل وبيض السمك بالإضافة "[3].

لكن هذا لا يعني أن المعنى الأصلي هو المتعلق بظهر الإنسان وحسب بل الظهر معناه الحقيقي هو القدر المشترك بين كل هؤلاء وما يتقيد به هو الذي يضيف الجديد له ويبيّن به تطور المعنى ومن هنا فالمعنى يتحدد بالسياق وبما يتعارف على المخاطب أو المتكلم فالكلام هو كلام من قاله مبتدئا وإليه يعود فإذا قاله آخر فإنه لا يكون كلامه لغياب القصد والقصد لا يظهر من مجرد اللفظ ولذلك كان الصحابة أعرف بمعاني ومقاصد كلام الرسول صلى الله عليه وسلم من غيرهم. المهم أن السياق يحدد المعنى وبالتحديد يفصل بين المعنى المشترك والمتفق عليه ويظهر المعنى الحقيقي لكن عدم الفصل بينهما أو عدم فقه هذا الفصل هو الذي جعل البعض يرى بأن لا علاقة بين المعنيين أو فهي إما مشترك لفظي أو مجاز بينما في كل الأحوال عند ابن تيمية هو حقيقة استعمل فيها اللفظ ومعنى جديد أضيف إلى السابق فهو يكمله وهناك علاقة

---

[2] ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص430 .

[3] المصدر نفسه، ج13، ص 436.

بينهما والخطأ ناجم من ظهور المعنى الذي يسبق إلى الذهن فقط وهو ما انتبه إليه ابن تيمية فيما يخص آيات كثيرة مثل:

(وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) (الإسراء 44).

و(فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) (النمل 112).

و(هن لباس لكم وأنتم لباس لهن) (البقرة 187)... وغيرها.

فالأسماء المتواطئة أو المتفقة هي الدالة على القدر المشترك بين الأعيان الموجودة في الخارج " وهو الاسم المطلق على الشيء، وعلى كل ما أشبهه سواء كان اسم عين، أو اسم صفة، جامدا، أو مشتقا، وسواء كان جنسا منطقيا أو فقهيا أو لم يكن. بل اسم الجنس في اللغة يدخل فيه الأجناس والأصناف، والأنواع، ونحو ذلك وكلها أسماء متواطئة، وأعيان مسمّياتها في الخارج متميزة "[1]. وارتباط المعنى بالمحسوس و المعهود كما يرى البعض ومنهم ابن حزم كان نتيجة أن ما هو في الخارج من الأعيان ظاهر أما الكيفيات فلا يعبر عنها ولا توجد إلا مقيدة لأنها أعراض ولذلك لا يوجد لها في اللغة لفظ مطلق " والقدر المشترك بين مسميات الأسماء المتواطئة أمر كلي عام لا يوجد كليا عاما إلا في الذهن وهو مورد التقسيم بين الأنواع، لكن ذلك المعنى العام الكلي كان أهل اللغة لا يحتاجون إلى التعبير عنه لأنهم إنما يحتاجون إلى ما يوجد في الخارج، وإلى ما يوجد في القلوب في العادة، وما لا يكون في الخارج إلا مضافا إلى غيره، لا يوجد في الذهن مجردا، بخلاف لفظ الإنسان والفرس، فإنه لما كان يوجد في الخارج غير مضاف، تعودت الأذهان تصور مسمى الإنسان، ومسمى الفرس بخلاف تصور مسمى الإرادة ومسمى العلم ومسمى القدرة ومسمى الوجود المطلق العام... فإن هذا لا يوجد له في اللغة لفظ مطلق يدل عليه، بل لا يوجد لفظ الإرادة إلا مقيدا بالمريد ولا لفظ العلم إلا مقيدا بالعالم... بل وهكذا سائر الأعراض لما لم توجد إلا في محالها مقيدة بها، لم يكن لها في اللغة لفظ إلا كذلك فلا يوجد في اللغة لفظ السواد والبياض، والطول والقصر إلا مقيدا بالسود والأبيض والطويل والقصير ونحو ذلك "[1].

وهذا تابع لموقف ابن تيمية من الكليات وعلاقتها بالجزئيات وهو نفس موقف ابن حزم من أن الكليات ما هي غير أجزائها وأن وجود الشيء هو ماهيته التي تتحقق شيئا فشيئا وأن

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص440 .

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج7، ص 560.

الماهية أو الحد هي الأسماء التي تفيد التمييز بما يظهر منها كل يوم غير أن ابن حزم لم يستثمر هذا المعني في موقفه من الحقيقة والمجاز المشترك اللفظي حيث اعتبر مثلا آية التسبيح والسجود من قبيل المشترك اللفظي الذي لا يفيد التطور الدلالي في شيء لأن: " اللفظ الواحد قد يعبر عن معنيين متباينين كل التباين " فهو يكون " حين لا نلمح أي صلة بين المعنيين كأن يقال لنا مثلا إن الأرض هي الكرة الأرضية وهي أيضا الزكام! وكأن يقال إن الخال هو أخو الأم، وهو الشامة في الوجه، وهو الأكمة الصغيرة "[2] كما أن المشترك اللفظي هو ما لا علاقة به بــ" التغيّر والتطوّر فبقي على حالته يطلق على أكثر من معنى... وتتصف تلك الألفاظ بالندرة في اللغة العربية إذا قيست بالألفاظ المترادفة "[3].

ولو طبقنا هذا على آيات المشترك عند ابن حزم حيث ورد عنه " وقد قاد السخف والضعف والجهل من يقدر في نفسه أنه عالم... إلى أن جعل للجمادات تمييزا... ولعل معترضا بقول الله تعالى وإن من شيء إلا يسبح بحمده وبقوله تعال: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ (إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً) [الأحزاب آية: (72)] وبقوله تعال حاكيا أنه قال للسموات والأرض: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) [فصلت آية: (11)] [4] " وإذ قد بينا قبل بالبراهين الضرورية أن الحيوان غير الإنس والجن والملائكة لا نطق له نعني لا تصرف له في العلوم والصناعات وكان هذا القول مشاهدا بالحس معلوما بالضرورة لا ينكره إلا وقح مكابر لحسه وبيّنا أن كل ما كان بخلاف التمييز المعهود عندنا فإنه ليس تمييزا... فوجب أنه بخلاف ما يسمى في الشريعة واللغة نطقا وقولا وتسبيحا وسجودا فقد وجب أنها أسماء مشتركة اتفقت ألفاظها وإما معانيها فمختلفة... اللفظ مشترك والمعنى هو ما قام الدليل عليه كما فعلنا في النزول وفي الوجه واليدين والعين وحملنا كل ذلك على أنه حق بخلاف ما يقع عليه اسم ينزل عندنا واسم يد وعين عندنا لأن هذا عندنا في اللغة واقع على الجوارح والنقلة وهذا منفي عن الله تعالى " " فلنقل الآن على معاني الآيات... أما تسبيح كل شيء فالتسبيح عندنا إنما هو قول سبحان الله وبحمده وبالضرورة نعلم أن الحجارة والخشب... لا تقول سبحان الله بالسين

---

[2] إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو مصرية، 1972، ط3، ص 213.

[3] المرجع نفسه، ص213.

[4] السيد عبد الغفار: التصور اللغوي عند الأصوليين، المرجع السابق، ص 101.

والباء والحاء والألف والنون واللام والهاء هذا ما لا يشك فيه من له مسكة عقل فإذا لاشك في هذا فباليقين علمنا أن التسبيح الذي ذكره الله تعالى هو حق وهو معنى غير تسبيحنا نحن بلا شك فإذا لاشك في هذا فإن التسبيح في أصل اللغة هو تتريه الله تعالى عن السوء فإذا قد صح هذا فإن كل شيء في العالم بلا شك متره الله تعالى عن السوء الذي هو صفة الحدوث وليس في العالم شيء إلا وهو دال بما فيه من دلائل الصنعة واقتضائه صانعا... على أن الله تعالى متره عن كل سوء ونقص وهذا هو الذي لا يفهمه ولا يفقهه كثير من الناس كما قال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم... فصح بما ذكرنا أن لفظة التسبيح هي من الأسماء المشتركة وهي التي تقع على نوعين فصاعدا "[1].

يرد ابن تيمية على ابن حزم وأمثاله " فإن اللفظ الواحد قد يطلق على شيئين بطريق التواطؤ، وبطريق الاشتراك. فأطلقت لفظ النفاق على إبطان الكفر وإبطان المعصية تارة بطريق الاشتراك وتارة بطريق التواطؤ، كما أن لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن، عند قوم باعتبار الاشتراك، وعند قوم باعتبار التواطؤ. ولهذا سمي مشككا... ذلك أن الماهيتين إذا كان بينهما قدر مشترك وقدر مميّز، واللفظ يطلق على كل منهما، فقد يطلق عليها باعتبار ما به تمتاز كل ماهية عن الأخرى. فيكون مشتركا كالاشتراك اللفظي، وقد يكون مطلقا باعتبار القدر المشترك بين الماهيتين يكون لفظا متواطئا "[2].

ابن تيمية يرى أن اختلاف الماهيات يوجب اختلاف الأسماء وبالتالي المعاني الواقعة عليها فإذا تعلق الأمر بالله والإنسان أو إرادة الإنسان وإرادة الحيوان هنا تقيد المعنى بذات مختلفة عن الذوات الأخرى ولذلك فمعنى الإرادة يطلق عليها بطريق التواطؤ فقط ويفصله بذلك عمّا به الامتياز والفرق بين الذاتين، وهو ما لم ينتبه له ابن حزم الذي اعتبر تسبيح الكائنات من المشترك لاختلاف الذوات وهذا ما أثر على تطور المعنى لأن التسبيح يتقيد معناه بالاستدلال لنضيف الجديد ولا يبقى جامدا على المعروف هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن الحقيقة عند الله وحده وهو أعلم.

التسبيح عند الكائنات التي لا نفقه تسبيحها ولكن قد يأتي اليوم الذي نعرفه، فالظاهر له باطن يعلمه الله وقد نعلمه نحن وهو حقيقة وليس مجرد تخييل أو كذب ولذلك قال الشيخ الشعراوي عندما اعتبر للقرآن عطاء لكل جيل فما لم أعرفه الآن هو حقيقة مقيدة بالاستعمال

---

[1] ابن حزم: الفصل، ج5، ص 82-83.

[2] ابن تيمية: الفتاوى، ج7، ص 560.

في التسبيح وغيره ولكن قد أعرفه ذات يوم وهذا من إعجازه " والله سبحانه وتعالى يكشف ما شاء لمن يريد... فيقول الله سبحانه وتعالى عن داود عليه السلام: (إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ) [ص آية: (18-19)] هل معنى ذلك أن الجبال توقفت عن التسبيح... إن الله سبحانه وتعالى يقول: (فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً) [الإسراء آية: (44)]

ومعنى ذلك أن كل ما في الأرض يسبّح لله... ولكن الذي أعطى لغة تسبيح الجبال... واستطاع أن يفهمها... وسمعها... هو داود عليه السلام.

والسؤال الذي يحاول بعض الناس أن يوجهوه... هو بأي لغة يتم هذا؟... اللغة ليست محدودة بألفاظ،... الإشارات اللاسلكية التي تنتقل عبر العالم... هي لغة لا يستطيع أن يفهمها إلا من يقوم بالعمل في هذا المجال... ويدرس هذه اللغات فإذا جئنا بإنسان لم يدرس هذه اللغة... وجعلناه يستقبلها فلن يفهم شيئا... والشفرة السرية المستخدمة بين الدول... هي مفاتيحها... إذن فهناك بجانب الألفاظ المنطوقة لغات متعددة يفهمها أهل الأرض... ويصطلحون عليها... ولا يستطيع أن يفهم هذه اللغات إلا من أعطى مفاتيحها... فكذلك تسبيح الجبال... وتسبيح كل شيء... لا يفهمه إنسان ولا يسمعه إلا من أعطى مفاتيحه... تماما كما أن هناك تخاطبا بعشرات اللغات يتم عبر العالم... سواء بالشفرة... أو باللاسلكي... أو بغيره... ونحن نحس بها... ولا ندري... حتى بمجرد وجودها... ولا بما يتم فيها..."[1]. نعم للقرآن عطاء في كل جيل نلاحظ تجلياته في الأنفس والآفاق كل يوم فهو كتاب الحقيقة التي لا غبار عليها وما لم يظهر لنا ليس معنى ذلك أنه لن يظهر بل قد يظهر للجيل الذي يأتي بعدنا أو لمن بعده تبعا لإمكانياته المعرفية المتاحة، ومن هنا فالتسبيح لا يعني كما يرى ابن حزم مجرد.

وإنما هو تسبيح حقيقة تبعا لرؤية ابن تيمية المشترك اللفظي وللحقيقة وللمجاز الذي هو ذاته حقيقة ويردّ ابن تيمية على القائلين بالمجاز في عصره ومن سبقوه فإنه رد ينسحب أيضا على من جاء بعده وخاصة الشيخ الغزالي والشيخ القرضاوي فالأول لقوله في معرض نقد ابن تيمية " لم ينشغل " ابن تيمية " بالتفسير، لأنه يرى أن معظم آيات القرآن واضحة، وما يحتاج إلى تفسير منه شيء قليل... لكني أعجب لأمرين فيه: الأمر الأول: أنه أنكر المجاز في القرآن، وفي اللغة، وهو ليس من رجال الأدب واللغة، ويخيل إليّ أن إنكاره للمجاز كان بدافع من إيمانه الراسخ بأن يحتاج كل شيء... ولكن هذا لا يجوز، لأن المجاز بديهي في القرآن... وعندما أقرأ

---

[1] محمد متولي الشعراوي: معجزة القرآن، شركة شهاب الجزائر،(د.ت) ، ص 25.

قوله تعالى: (وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَداًّ وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَداًّ فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ) [يس آية: (9)]وقوله: (إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلالاً فَهِيَ إِلَى الأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ) [يس آية: (8)] لا أحد من يقول: إن هناك أغلالا وسدودا إلا سد الفرات ولا السد العالي... فالمقصود سدود وأغلال معنوية... وتلك كلها مجازات... والمجازات موجودة في لغات الأرض، وليس في اللغة العربية وحسب "[2].

فالشيخ الغزالي – رحمه الله – ينتقد ابن تيمية الذي أنكر ما هو بديهي في القرآن مثل ما ورد عن السد والأغلال التي هي مجاز فقط المقصود بها ما هو معنوي ولا أدري من قال للشيخ أن المقصود بالآية هو السد المعنوي لا المادي وما دليله إلا ما هو معهود في لغته من وجوده السد والأغلال المادية ولذلك نفاها واعتبرها معنوية وهذا ليس من المجاز في شيء حسب رؤية ابن تيمية - والتي اعتقد أنها الأكثر موافقة لما يجب أن يعتقده المؤمن – التي لا يرى فيها فصلا بين الحقيقة والمجاز، فالمجاز أيضا حقيقة وحتى القول بالسد المعنوي حقيقة وليس من المجاز لو كان هو المقصود فعلا كيف واللفظ لا يحمل دلالة معنوية ولا مادية فهو قدر مشترك كلي نتكلم به وهو حقيقة لأنه ماهية مقيدة بهذا الاستعمال لكن حقيقته سوف نراها يوم نموت أما الآن فليس أمامنا إلا اللغة التي نتخاطب بها واللغة لا تفيد الحقيقة بل هي حقيقة في الاستعمال وحقيقة أكثر حقا يوم نراها بحواسنا فمن أين للشيخ الغزالي أن المعنى المعهود هو المادي والمعنوي مجاز؟! هذا تحكم منه لا دليل عليه لا من عقل ولا نقل ولا لغة وهو لم يفهم ابن تيمية في علاقة المنطق باللغة عنده وعلاقة ذلك بالميتافيزيقا وعلاقة كل ذلك بالمعرفة المنتقاة من كتاب الله والذي يدل على قصر رؤية الشيخ الغزالي في فهمه لابن تيمية ولقضية المجاز أيضا قوله: " والقرآن كتاب عربيّ، يخضع للأساليب العربية في الفهم، ولا نسمح أبدا بالشطحات... لابد أن يفهم القرآن من خلال معهود العرب في الخطاب، ومن دلالات الألفاظ كما كانت عند العرب. فكما تشرح أي قصيدة شعرية: الكلمات والمجاز، والاستعارة، والتشبيه، والكناية، كل هذا يبقى في نطاق الاصطلاحات العربية لا نخرج عليها، فمعنى أن القرآن عربي هو أنه يخضع للفهم بالأسلوب العربي "[1] لابد أن يفهم القرآن بمعهود العرب ومعهود. العرب قديم فيبقى المعنى قديما لا نبض فيه ولا جدّة النور الإلهي الذي قدمه للإنسان من خلال كلماته الدينية يجب حسب الشيخ الغزالي أن يفهم القرآن كما نفهم أي قصيدة وكأن لا فرق بينهما

---

[2] محمد الغزالي: كيف نتعامل مع القرآن، دار المعرفة، الجزائر، 2004، ص 162.

[1] محمد الغزالي : المرجع السابق، ص 199.

وبين ما هو شعر يهم في كل واحد وبين ما هو حقيقة يقود الأمة في دنياها وفي دينها والحقيقة أن الفرق بين هؤلاء وابن تيمية فرق بين فشيخ الإسلام قدم رؤية جيدة في أن القرآن كله حقيقة والحقيقة ليست المعهود والمحسوس بل ما استعمل في ذلك الموضع مما يؤدي إلى القول بتطور المعنى من خلال جوامع الكلم أي لها عطاء في كل جيل فالفرق واضح بينه وبين اعتمد المحسوس في فهم ألفاظ القرآن وهي رؤية قاصرة لا تليق بكتاب إلهي يمثل قمة الإعجاز البلاغي والعلمي واللغوي كان من المفروض أن تكون كلماته كلها باعثا للنهوض والتقدم ولكن المسلمين بقوا على فهم المرتبط بالمحسوس والمعهود وأهملوا رؤية ابن تيمية في التطور الدلالي من خلال فهم الحقيقة والمجاز والنتيجة لا عقيدة راسخة تواجه بها الأمة أعداءها ولا علم يرهبون به عدوّهم بل بقينا على المعهود الذي أردنا أن نفهم به كتاب الله رغم كتبنا عن الطاقات المعطلة وكيف تتجدد حياتنا وغيرها.

ونفس ما قال به الغزالي نجده عند القرضاوي حيث يرى " العربية لغة المجاز فيها نصيب موفور، والمجاز أبلغ من الحقيقة كما هو مقرر في علوم البلاغة، والرسول الكريم أبلغ من نطق بالضاد وكلامه تنزيل من التنزيل فلا عجب أن يكون في أحاديثه الكثير من المجازات، المعبّرة عن المقصود بأروع صورة والمراد بالمجاز هنا: ما يشمل المجاز اللغوي... والاستعارة والكناية... وكل ما يخرج باللفظ أو الجملة عن دلالتها المطابقية الأصلية "[1].

ويعطي أمثلة لذلك " ما ينسب فيه الكلام والحوار إلى الحيوانات والطيور والجمادات " " فهذا كله من باب التصوير والتمثيل، ولا يعدّ هذا من الكذب في الأخبار... وعلى المثل حمل قوله عز وجل: (إنّ هذا أخي له تسعٌ وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة) (ص: 23) ومثل ذلك ما قاله كثير من المفسرين في قوله تعالى: (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان) (الأحزاب: 72) وحمل الكلام على المجاز في بعض الأحيان يكون متعينا وإلا زلت القدم، وسقط المرء في الغلط[2].

يجب حسب الشيخ أن يحمل المعنى على فهمنا القاصر ورؤيتنا المحدودة إذ لا يعقل أن تتكلم الجمادات ولا أن تعرض الأمانة على السموات لأنها جمادات فهي إذن مجاز لا حقيقة، وهو نفس الخطأ القديم يتكرر إلى يومنا هذا بسبب عدم إعطاء رؤية ابن تيمية حقها من البحث والفهم والنشر والتمسك بمناهج عقيمة حملت كلام الله محمل الكلام البشري حتى أن الشيخ في

---

[1] يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة النبوية، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص 175.

[2] المرجع نفسه، ص 176.

فهمه لبعض الأحاديث يرى أنه يجب أن تفسر بما لا يشكل على المثقف المعاصر وأن تكون من المجاز الذي يقصد به مراد المثقف لا مراد الله من كتابه فهل بعد هذا يأتي إلى المستشرقين وتلومهم على قولهم بأن القرآن كلام بشري نتيجة فهوم بشرية قاصرة، فلماذا نفهمهم وشيوخنا أنفسهم يحرفون الكلام عن مواضعه.

لكن هل ابن تيمية بقي وفيا لرؤيته هذه؟

الذي أراه أن ابن تيمية حاد قليلا عن رؤيته في تفسيره لبعض الآيات مثل قوله: " وقال تعالى: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ) [النحل آية: (112)] والمراد السكان في المكان، وقال تعالى: (وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتاً أَوْ هُمْ قَائِلُونَ) [الأعراف آية: (4)] وقال تعالى: (وَاسْأَلِ القَرْيَةَ الَتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ) [يوسف آية: (82)] وقال تعالى: (وَتِلْكَ القُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِداً) [الكهف آية: (59)] وقال تعالى: (وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ القُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ) [هود آية: (102)] وقال تعالى: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِياًّ لِّتُنذِرُ أُمَّ القُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الجَمْعِ لاَ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ) [الشورى آية: (7)] وقال تعالى: (فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ) [الحج آية: (45)] والخاوي على عروشه المكان لا السكان، وقال تعالى: (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا) [البقرة آية: (259)] لما كان المقصود بالقرية هم السكان كان إرادتهم أكثر في كتاب الله، وكذلك لفظ النهر لما كان المقصود هو الماء كان إرادته أكثر كقوله: (وَجَعَلْنَا الأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْناً آخَرِينَ) [الأنعام آية: (6)] وقوله: (كِلْتَا الجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئاً وَفَجَّرْنَا خِلالَهُمَا نَهَراً) [الكهف آية: (33)] فهذا كثير، أكثر من قولهم حفرنا النهر "[1].

ابن تيمية يستعمل اصطلاحات أهل البلاغة: الحال والمحل فهو ليس ضد البلاغة بل يستفيد منها في بيان المعنى المقصود فالقرية تارة تفيد السكان وتارة المكان فهي من المشترك اللفظي لكن القول (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ) [النحل آية: (112)]

---

[1] ابن تيمية: الفتاوى، ج17، ص277.

بأن القرية تعني السكان فقط يدل على التأويل والأخذ بالمجاز الذي يقوم على فهم الكلام الإلهي وفق معايير بشرية حيث يتضمن ذلك احتياج المكان وما فيه للرزق ونفي تعرضه للجوع وهو ما يتناقض ورؤيته لكلية اللغة بحيث أن كل لفظ يدل على ما وضع له وتأويله يتحقق بالفعل عن الإحساس به والشعور به وهذا يتمثل في رؤيته وتحققه ومن هنا يصدق الكلام بحق اليقين أو بعلم اليقين.

وبما أن كلام الله صادق دائما فإن المراد هنا هو السكان والمكان وما في المكان وتعرضّها للجوع وقطع الرزق بكل ما فيها فالمكان يجوع: القحط، الأرض تيبس وهو يجوع للماء الذي كان يرزق به وكذلك الأشجار بل حتى الهواء يجوع لأن الضغط الجوي يجعله ثقيلا فيحتاج إلى الخفة التي تجعله عليلا، فكذلك الأمن يكون للسكان وللمكان وللقرية كلها فعدم الأمن كالحروب أو الكوارث يضر بها معا والأمن هنا هو من الرزق الذي حفظها الله به إذا المجاعات تدل على عدم أمان الناس على أقواتهم وحياتهم ومساكنهم وأرضهم التي يصيبها البوار.

فكفرت: هل الكفر يكون للإنسان فقط نعم الإنسان يكفر ولكن هل تكفر الأرض ويكفر الشجر ويكفر الحيوان: نعم ولكل كفر يخصه وهذا ما لا نعلمه ولكن بما أن الله لا يقول إلا صدقا فهي تكفر وعلم ذلك على حقيقته عند الله فالظاهر أن الإنسان يكفر بأنعم الله حين يجحدها مثلا لكن كيف تكفر كل القرية بأنعم الله؟ وقال تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ) [يوسف آية: (82)] المقصود هنا عند ابن تيمية السكان وكان سؤال هؤلاء فقط هو المقصود لكن العير أو ليست الجمال وغيرها فإذا كان سؤال الجمال سؤال يناسبها فكيف لا يكون سؤال المكان لا يناسبه؟ فالسؤال هنا للسكان وللمكان والسؤال بالنسبة للسكان معروف وكيفيته معروفة وسؤال المكان يناسبه فهو يجيب بحالته بالنسبة لنا وقد يقدره الله ويجيب بطريقة تناسبه.

وقال تعالى: (وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا) القرى بكل ما فيها أيضا وما المانع أن يكون المكان والسكان. وقال تعالى: (لتنذر أم القرى ومن حولها) أي الخطاب هنا موجّه للرسول صلى الله عليه وسلم، وأم القرى هي مكة والرسول بعث للجميع للإنس والجن والإنذار يكون للجميع ونحن لا نعرف كيف يكون للجميع لكنه للجميع، لكن ليس معنى أننا لا نعرفه أنه لا يقع.

قال تعالى: (فكأين من قرية أهلكناها وهي ظالمة فهي خاوية على عروشها وبئر معطلة وقصر مشيّد) والقرية هنا أيضا السكان والمكان التي أهلكها الله لظلمها وعندما أهلك السكان والمباني والحرث والزرع وكل ما بها أصبحت خالية من كل شيء من السكان والحيوان والمباني التي شكلت القرية كلها فأصبحت خاوية.

الخــاتمـة

خاتمة:

وأهم نتائج البحث التي توصلنا إليها من خلال معالجة الموضوع المدروس هي:

1. لا فرق بين الاصطلاح والتوقيف عندما يتعلق الأمر بالعلم الإلهي وهو المقصود بالمعنى أو المراد باللفظ القرآني عند ابن حزم وابن تيمية.
2. موضوعية ابن حزم وابن تيمية في موقفهما من اللغة الأم من حيث أنه لا يمكن تحديدها وهو نفس موقف العلم المعاصر.
3. الله كلفظ غير مشتق ولذلك فهو معروف ومن هنا فدلالة الدال على المدلول ضرورية عندهما.
4. القرآن قديم لفظا ومعنى ومنزل بواسطة جبريل ومبلغ من الرسول عندهما.
5. لغة القرآن حاكمة على غيرها من اللغات للحفاظ على معنى النص الديني ومن ثم الحفاظ على مقصد الشرع عندهما.
6. الظاهر والباطن نسبيان ولا قطعية مطلقة في الظاهر كما هو عند ابن حزم.
7. لا فرق بين الحقيقة والمجاز عند ابن تيمية في إطار الاستعمال واللغة الكلية إلا ما دلت اللغة على أنه جزئي مما يفيد في تطور اللغة وتطور العلم الإنساني ووقوفه تدريجيا على حقيقة اللفظ القرآني الذي توقف عنده ابن حزم بمنهجه الظاهري معتبرا إياه حقيقة في موضعه فقط.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم**
- **الحديث الشريف**

أولا: المصادر:

1. ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الحديث، ط1، القاهرة، 1984.
2. ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1983.
3. ابن حزم: المحلى، دار الفكر، دمشق، 1998، (د.ط)، ج3.
4. ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، (د.ط)، (د.ت).
5. ابن تيمية: العقيدة الواسطية، دار الشهاب، الجزائر، ط1، 1988.
6. ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، المجلد الثالث، دار القلم بيروت، ط1، 1987.
7. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1981، ط1 ج7.
8. ابن تيمية: مجموع فتاوى، ج1، جمع وترتيب المرحوم عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ص20
9. ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت)، (د.ط).

ثانيـــا: الـــمراجـــع:

أ. بالعربيـــــــة:

1. الأب توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، دار المشـــرق، بـــيروت، ط2، 1995.

2. إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو مصرية، 1972، ط3.

3. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محـــي الـــدين عبـــد الحميـــد، (د.ط)ن 1985، ج2.

4. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الثقافة، الجزائر، ط11، 1991، ج1.

5. أبو يعقوب إسحاق السجستاني:كتاب إثبات النبوءات، تحقيق عارف تـــامر، المطبعـــة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1966.

6. أبي البقاء العكبري: مسائل خلافية في النحو، تحقيق محمد خير الحلـــواني، دار الشـــرق العربي، بيروت، ط1، 1992.

7. أبي البقاء الكفوي: الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998.

8. أحمد الشرباصي: موسوعة لـــه الأسمـــاء الحســـنى، ج1، دار الجيـــل، بـــيروت، ط3، 1996.

9. أحمد بشر: دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال محمد بشر، القاهرة، 1962.

10. أحمد ماهر البقري: ابن القيم اللغوي، منشأة المعارف بالأسكندرية، 1997، ط1

11. أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، 1993.

12. أحمد مطلوب: حركة التعريب في العراق، معهد البحث والعلوم، بغداد.

13. الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي طالـــب الأنصـــاري الدمشـــقي: السياســـة في علـــم الفراسة، تحقيق احمد فريـــد المزيـــدي، دار الكتـــب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ط1.

14. الإمام فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، ج1، دار إحياء التـــراث العـــربي، بـــيروت، د.ط، د.ت.

15. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة المعارف، القاهرة، 1914، ج1.
16. أنور خالد الزغبي: المرجع السابق، ص 115.
17. أيوب ابن موسى الحسيني الكفوي أبو البقاء: الكليات، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه، عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، 1998، ط2.
18. ابن القيم الجوزية: بدائع الفوائد، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
19. ابن جني: الخصائص، المكتبة العلمية، (د.ط)، (د.ت).
20. ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق الدكتور عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1.
21. الباقلاني: إعجاز القرآن، دار المعارف، مصر، (د.ت).
22. الباقلاني: الإنصاف، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، 19930
23. البيضاوي: تفسير البيضاوي، ج1، تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1996.
24. الترمذي: علم الأولياء، تقديم وتحقيق الدكتور سامي نصر لطف، مكتبة الحرية الحديثة، مصر، 1983، (د.ط).
25. جوزيف سايفرت:الله كبرهان على وجود الله، ترجمة وتقديم الدكتور حميد لشهب، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2002.
26. الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1995.
27. الجويني: البرهان في أصول الفقه، منشورات محمد علي بيضون، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
28. الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، لبنان، 1995.
29. حسن ضاضا: اللسان والإنسان، دار القلم، ط2، 1992.

30. خالد الزغبي: ظاهرية ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، عمان، ط1، 1996.
31. خالد محمد خالد: في البدء كان الكلمة، مكتبة الأنجلوالمصرية، 1961.
32. الخياط ابو الحسن: الانتصار، تحقيق نيمبورغ، طبعة مصر، 1925.
33. دايفيد جاسير: مقدمة في الهيرمينوطيقا.
34. الرازي: مختار الصحاح، مؤسسة الرسالة، بيرزت، 1994.
35. الزجاجي: اشتقاق أسماء الله الحسنى، تحقيق د.عبد الرحمن الحسين المبارك، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، د.ط، د.ت.
36. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة لبنان، بيروت، (د.ت)، ج1.
37. الزمخشري: الكشاف، دار الكتاب العربي،(د.ت)، ج4.
38. سفيان بن الشيخ الحسن: المجاز في القرآن الكريم بين النفي والإثبات، الجزائر، (د.ت).
39. السيد عبد الغفار:التصور اللغوي عند الأصوليين، دار المعرفة الجامعية، 1992.
40. السيد نفادي: الضرورة والاحتمال، دار التنوير، بيروت، 2005، ط5.
41. السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، (د.ت)، ج1.
42. شريف المرتضى:مجازات القرآن، دار الأضواء، بيروت، 1986، ط1.
43. الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي: المفسرون بين التأويل والإثبات، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000.
44. الطاهر حليس: اتجاهات النقد العربي وقضاياه في القرن الرابع الهجري ومدى تأثرها بالقرآن، منشورات جامعة باتنة، ط1، 1986.
45. طه حسين: في الأدب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1972.

46. عباس محمود العقاد: الله كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف بمصر، ط6، (د.ت).

47. عبد الستار الراوي: العقل والحرب، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، (د.ط)، 1980.

48. عبد العال سالم مكرم: الكلمات الإسلامية في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1996.

49. عبد العزيز عتيق: علم البيان، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

50. عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، دار النهضة، مصر، الفجالة، القاهرة.

51. عبد المجيد النجار: القراءة الجديدة للنص الديني، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، التقريب، العدد 49.

52. علي أحمد الديري: هذه المجازات بها نرى (كيف نفكر بالمجاز)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2006، ط1.

53. الفارابي:شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة، المكتبة الكاثوليكية، لبنان، ط1، (د.ت).

54. القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ج1.

55. كارين آرمسترونغ: الله وافنسان على امتداد أربعة آلاف سنة من إبراهيم الخليل حتى العصر الحاضر، ترجمة محمد الجوترا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط2، 2002.

56. مجدي إبراهيم: فلسفة الفقه وأصوله، دار الزهراء، مصر، 1997

57. محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1984، المجلد الأول.

58. محمد الغزالي: كيف نتعامل مع القرآن، دار المعرفة، الجزائر، 2004.

59. محمد المبارك: فقد اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، بيروت، ط4، 1970.
60. محمد رياض العشيري: التصور اللغوي عند الإسماعيلية، منشـــأة المعـــارف المصـــرية، 1985.
61. محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر المعاصـــر، بـــيروت، دار الفكر، دمشق، 2002.
62. محمد طبّي: وضع المصطلحات، المؤسسة الوطنيـــة للفنـــون المطبعيـــة،ط1، الجزائـــر، 1992.
63. محمد عابد الجابري: بنية العقل العـــربي، المركـــز الثقـــافي العـــربي، بـــيروت، ط3، 1993
64. محمد متولي الشعراوي: معجزة القرآن، شركة شهاب الجزائر،(د.ت).
65. محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية بيروت، ط1، 1985.
66. محمود فرج الدمرداش: وعلّم آدم الأسماء كلها، المعهد العـــالمي للفكـــر الإســـلامي، ط1، 1996ن القاهرة.
67. مصطفى ناصف: مسؤولية التأويل، دار الأندلس، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
68. مصطفى ناصف: نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت.
69. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الـــدار البيضـــاء، بيروت، ط5، 2003.
70. نصرحامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركـــز الثقـــافي العـــربي، الـــدار البيضـــاء، 2000، ط2.
71. نعومي تشومسكي: النظرية اللغوية عند تشومسكي، ترجمة وتعليق وتقـــديم الـــدكتور محمد فتـــيح، ط1، دار الفكـــر العـــربي، جمهوريـــة مصر العربية، 1993.
72. هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2000.

73. يحي ابن حمزة ابن علي بن إبراهيم العلوي اليمني :الطراز، مراجعـــة وضـــبط وتـــدقيق محمد عبد السلام شـــاهين، دار الكتـــب العلميـــة، بيروت، لبنان، 1995.

74. اليعقوبي: المنطق الفطري في القرآن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004

75. يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة النبوية، دار الشروق، القاهرة، 2000

ب.بالفرنسيـــة:

1. *Cratyle, Platon, Louis Meridier, budé, 1931, P 39.*
2. *Ibidm P141.*
3. *MALBRANCHE : De la recherche de la Vérité, livre1, ¨Paris, 1962, P 85.*
4. *Michel Blay : Dictionnaire des concepts philosophiques, la rousse CNRS, édition 2006, P 516.*
5. *Rachid Ben Zine : Les nouveaux penseurs de l'islam, Paris, 1995, P 141.*
6. *ROGER Arnaldez :Gramaire et théologie chez IBN HAZEM, Librairie philosophique Jean Vrin, Paris, 1956, P 44.*

ثالثــا: المـــوســـوعـــات والمعاجــــــم:

1. إبراهيم مدكور: المعجـــم الفلســـفي، الهيئـــة العامـــة لشـــؤون المطـــابع الأميرية، 1983
2. ابن منظور: لســـان العـــرب، المجلـــد 11، دار صـــادر، بـــيروت، ط3، 1994
3. جميل صليبا: المعجم الفلســـفي، ج1، دار الكتـــاب اللبنـــاني، بـــيروت، لبنان، 1982
4. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات علم الكلام، مكتبـــة لبنـــان ناشـــرون، 1998، ط1.
5. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، البحث عـــن الحقيقـــة، المؤسســـة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980.

رابعـــا: المجـــــلات:

1. عبد المجيد النجار: رسالة التقريـــب، العـــدد 49، جمـــادى الأولى وجمـــادى الثانية 2005م، (دراسات ومقالات القـــراءة الجديـــدة للـــنص الديني).

خـــامســـا: الـــرســـائـــل الجامعيـــة

أ. بالعربيـــــــة:

1. مجدي محمد إبراهيم شفيق: مشكلة المعرفة عند ابن تيميـــة والمدرســـة الأصـــولية، رسالة دكتوراه دولة نوقشت في جامعـــة عـــين شمـــس، القاهرة، 1993.

ب. بالفرنسيـــــــة::

1. *Pierre Ceperly :La théologie Ibadite (thèse doctorale), P 384.*

ســـادســـا: المـــواقـــع الإلكترونيـــة

1. أحمد الطعان: القرآن مقـــدس ولا مكـــان للقـــراءات التحريفيـــة بـــدعوى التأويل. ***www.jabbalah.maktoobblog.com***

2. راجـــــــح الكـــــــردي: أصـــــــل المعرفـــــــة في القـــــــرآن الكـــــــريم ***www.belagh.com***.

3. عائشة أنوس: أساليب التخييل في الفلسفة، www.Fikrwanakd.aljabriabed.net

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

MASTER THESIS REDUCTION:
The language an the signification between Ibn Hazm and Ibn Teimia

The thesis has evoked the philosophical problems of the language and the meaning according to the vision of Ibn Hazm and Ibn Teimia, considering that the language comprises thoughts by cumulating the instruments of human knowledge and divine prospects, including words definite as Coran or divine expression , so the semantic settlement lead consequently to determine the concept of knowledge, method and the religion dogma so that they will not be exposed to deterioration or disfiguration under a figurative pretext, interpretation, opinion and other.

to achieve this spot Ibn Hazm and Ibn Teimia have based on the demonstration of the language's exposure as a linguistic instrument and meaning and so Coran is older linguistically and semantically and the obviousness or instinct which are created in us by God corresponds with our reading of the religious texts as object and evidence which means the correspondence of the statement's exactitude to the logic one which implies that God is the creator of human being and the shipper of Coran and the knower of the truth. Which is the Unrealizable objective of the human being who does not cease reaching it by various methods to satisfy the need as a mean to find the attenuation of the heart which does not always mean the certainty but the beginning in some fate, therefore it is the crucial problems between Ibn Hazm and Ibn Teimia in the illustrated meaning and concerning the truth and the allegory and their relationship with the evolution of the semantic and the submission of human for God knewer of the truth, knowledge and creator of human being, which makes Coran a reference of the language and thought and not the opposite ,so the results of the thesis consisted of the concept of language as expression and meaning and the no derivation of the God expression and the need in knowledge whatever the methods sophists and morals and considered older Coran the base of the real language as expression and direction.

تلخيص رسالة ماجيستير : اللغة و المعنى بين ابن حزم و ابن تيمية

يتناول البحث إشكالية فلسفية تتعلق باللغة و المعني عند ابن حزم و ابن تيمية وهي تتناول اللغة كوعاء للفكر يجمع بين أدوات الإنسان المعرفية ومراد ا لاهي تتضمنه تلك الكلمات التي تسمي قرانا أو كلاما ألاهيا ومن هنا فان صيغة تلك الدلالة يعني ضبط صبغة المعرفة وصبغة المنهج وصبغة الدين عقيدة وفقه، حتى لا يتعرض للتحريف أو التشويه تحت مسميات المجاز و التأويل و الرأي و غيرها.

و للقيام بهذه المهمة عمل ابن حزم و ابن تيمية علي بيان أن اللغة توقيف لفظا و معني ومن هنا فالقران قديم لفظا و معني و إن الضرورة التي خلقها الله فينا أو البداهة أو الفطرة تتوافق مع قراءتنا للنصوص الدينية كمسائل و دلائل وهو ما تسمي بموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول مما يؤدي إلي أن اللغة في المبدأ و المعاد الإنسان ومرسل القران و صاحب الحقيقة تلك التي لا يصل إليها أي إنسان بل هو دائما في سعي إليها من خلال عدة مناهج تقف ورائها كليا الضرورة التي تمثل سكون النفس الذي لا يعفي دائما أن اليقين بل بدايته أحيانا كثيرة و هو ما اختلف فيه ابن تيمية مع ابن حزم من خلال معني الظاهر عندهما وحول الحقيقة و المجاز و علاقة كل ذلك بتطور المعني ،تواضع الإنسان أمام الله كصاحب الحقيقة و العلم وخالق الإنسان مما يجعل القران حاكما علي اللغة و الفكر.

ومن هنا فان نتائج البحث تلخصت في توقيفه اللغة كلفظ ومعني و عدم اشتقاقه لفظ الله و ضرورة العلم بكل مناهجه الصوفية و العقلية و قدم القران و اعتباره الدلالة القرآنية أساس اللغة الحقيقية كلفظ ومعني

RESUME D'UNE THESE DE MAGISTERE :

La langue et la signification entre Ibn Hazm et Ibn Teimia

la thèse a évoque la problématique philosophique de la langue et du sens selon la conception d' Ibn Hazm et Ibn Teimia, considérant que la langue comporte la pensé en cumulant les instruments de la connaissance humaine et perspective divine, mots définis Coran ou expression divine, de ce fait, la détermination du concept significatif et en conséquence définir le concept de la connaissance, la méthode et la religion dogme et jurisprudence pour qu'ils ne seront pas exposés à l'altération ou défiguration sous un prétexte figuratif , interprétation, opinion et autre.

pour accomplir cette tache Ibn Hazm et Ibn Teimia ont basé sur la démonstration de l'exposition de la langue comme instrument linguistique et de sens et de ce fait, le Coran et doyen linguistiquement et en sens et que le besoin création de dieu en nous, ou l'évidence ou instinct correspondent avec notre lecture des textes religieux comme objet et preuves ce qui signifie la correspondance de l'exactitude du communiqué à l'exactitude du logique ce qui implique que dieu par principe est le créateur de l'être humain et l'expéditeur du Coran et le possesseur de la vérité. Objectif irréalisable par l'être humain qui ne cesse de l'atteindre par les différentes méthodes poussait par le besoin qui représente l'atténuation de l'âme qui ne signifie pas toujours la certitude mais le début en quelque sort, problématique polémique entre Ibn Hazm et Ibn Teimia en le sens figuré et concernant la vérité et l'allégorie et leur relation avec l'évolution et la soumission de l'être humain devant dieu possesseur de la vérité, la connaissance et créateur de l'être humain, ce qui rend le Coran une référence de la langue et de la pensé et non le contraire de ce fait, les résultats de la thèse consistait la notion de la langue comme expression et sens et la non dérivation de l'expression dieu et la nécessité de la connaissance quel que soit les méthodes sophistes et morales et considéré le Coran doyen de la langue réelle en expression et sens.